

الأقاليم
كتاب رقم ٦٧

الدين والصراع الاجتماعي
في مصر
(١٩٧٠ - ١٩٨٥)

د. عبد الله شلبي

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

كتاب الأهالى

الدين والصراع الاجتماعى فى مصر

(١٩٧٠ - ١٩٨٥)

د . عبد الله شلبى

سكرتير التحرير : عادل بكر

بوحدة أجهزة الماكينتوش بمؤسسة الأهالى / ١ شارع كريم
الدولة - القاهرة / ت : ٥٧٩١٦٢٧ - ٥٧٩١٦٢٨ - ٥٧٩١٦٢٩

كتاب الأهالي

رقم ٦٧ / أغسطس ٢٠٠٠ م

رئيس الحزب : خالد محيى الدين

رئيس مجلس الإدارة : د. رفعت السعيد

هيئة المستشارين: د. إبراهيم سعد الدين / د. حامد عمار / د. جوده عبدالحالق /

د. شبل بدران / د. ماهر عمل / أ. نبيل زكى / د. يونان لبيب رزق

الإدارة والتحرير: ٢٣ شارع عبد الحالق ثروت شقة ١٨ القاهرة ج.م.ع

ترسل جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

الإعلانات: يتفق بشأنها مع الإدارة

الأعداد السابقة: توجد نسخ محدودة من الأعداد السابقة من السلسلة ترسل لمن

يطلبها خارج القاهرة أو خارج جمهورية مصر العربية بالبريد المسجل وبحسب

سعر الكتاب على أساس أن الجنيه يعادل (دولار) أمريكياً ويضاف جنيه مصرى

داخل مصر على ثمن الكتاب نفقات البريد كما يضاف (دولار) واحد خارجها

إلى الثمن ونحو ثمان أثمان الكتاب بحالة بريدية باسم الأهالى.

كتاب الأهالى سلسلة كتب فصلية تصدرها مؤسسة الأهالى -

حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى - مصر.

هذا الكتاب

.. كثيرا ما تأملت قول سبينوزا « إذا وقعت واقعة عظيمة لا تضحك ولا تبك ولكن فكر » وكثيرا ما استخدمت هذا القول، لكنه أبداً لم يتجسد أمامي ضوءاً قادراً على إشعال العقل وحته على التفكير الفاعل إلا عندما منحني الاخ الدكتور عبد الله شلبى متعه مطالعه مخطوطه، وشرف أن أقدمه إلى القارئ.

فالكتاب دعوة لإعمال العقل العاقل الذي لا يقيد من شئ سوى العقل ذاته، وهو فوق هذا إستخدام لهذا العقل فى تحليل وتمحيص أساس وجذور وثمار التأسلم السياسى فى مصر. والكتاب الذى بين ايدينا دراسة جيدة وجادة تستهدف كشف النقاب عن محتوى جماعات الارهاب المتأسلم وعانها الاجتماعى، وغطاؤها الفكرى، ومنطلقاتها وأدواتها.

وإختيار الموضوع « الدين والصراع الاجتماعى » إختيار راع لأنه يقتادنا فى رحله إستكشاف لمجاهل إجتماعية وإقتصاديه وسياسيه لم تكن مرثيه خلال محاولتنا لرؤية هذه الظاهرة، ولم تكن - فيما اعتقد - محل دراسة متأنيه كتلك التى بين ايدينا. اما الفترة « ١٩٧٠ - ١٩٨٥ » فهى الفترة الأكثر إلتهابا لأنها وبالذقة فتره التكوين، أو كما يسميها المتأسلمون «فترة التمكين».

وهكذا إختيار الباحث ما نحتاج جميعا إلى بحثه. وعالج البحث معالجة أكاديمية مدققة لمحاول ان تستجمع كل أطراف الحقيقة مستخدما كل ما هو ممكن من أدوات البحث عنها. فأتت الدراسة متكامله، أو كادت ، واستكمل ذلك بأناة وإمعان مدقق لكل فكرة أو رأى أو موقف أو خاطرة.

* * *

ويكشف لنا د. عبد الله شلبى حقيقه المأساة التى يعانى منها العقل فى بلادنا.. اذ ينسحق دوما بين شقى الرحى.. فالحكومات تحاول أن تبرر أو تقرر كل ما ترتكب من أفعال متسترة بغطاء دين، كى تضى قداسة على ما لا يستحق من أعمال أو مواقف . وتسهم المؤسسات الدينيه «الرسمية» فى هذه المحاولة، فتخلق بذلك المناخ، وتهىئ التربه التى ينبت فيها «فيروس» التأسلم. وهى فوق هذا ترفض تحرير العقل^١ منذ بدايه حكم هؤلاء الحكام تحدثوا كثيرا وطويلا عن تحرير الارض.. ونسوا أو بالدقه تناسوا تحرير العقل! ترفضه رفضاً حاسماً لأنه يعنى النظر الانتقادى، ويعنى حق التعبير قولاً وفعلاً، ويعنى الرؤية الناقدة التى لا تستسلم أمام ما تفرزه أدوات الحكم من دعايات وأقوال وشعارات ومواقف، وهم لا يريدون شيئاً من ذلك ، بل ولا يسمحون به، فهم تماماً كأمرء التأسلم أقوالهم هى مطلق الصحه التى لا تقبل نقاشاً أو فحصاً أو إنتقاداً.

ويتولد من هذا المناخ المنكر للعقل وللحرية نبت التأسلم ليكون الشق الآخر للرحى. هو أيضا ينكر الآخر، ويرفضه، ويعتبره الكافر الذى يتعين الخلاص منه.

وهكذا يعيش العقل فى بلادنا بين شقى رحى كل منها أشرس من الاخرى، فإن دارت الرحى إنسحق العقل، وإن سكنت كُتمت أنفاسه. وهو فى الحالين سلاح محرم إستخدامه^٢ كأنه من أسلحه الدمار الشامل]. ومن موضوعية التأمل الفاحص لظاهرة شقى الرحى تتمدد واجباتنا، فنحن نسعى لخلاص كامل للعقل .

وليس خلاصه من أحد شقى الرحى فقط.

يتعين علينا إذن أن نقاوم الأرهاب المتأسلم .. مدركين أنه يبدأ فكراً. وأن السكين أو الرشاش [سيان] يتخلق عبر فكرة خاطئه تضى أو تحاول قداسة زائفة علي موقف سياسى خاطئ، يهددنا كما يقول المؤلف بتنازیه لا تعترف للآخر بأى حق فى فعل أو قول. وإن نقاوم فى ذات الوقت تسلط السلطه، ومحاصرتها للعقل بأسوار عاتیه من إعلام يزيّف الحقیقه وتغيبب للوعى الذى هو محاصر دوماً، إلى قوانين تصطف فى ترسانات متتاليه ان أفلت المفكر من إحداها لا يلبث ان يشتبك مع من يلبها إشتباكاً غير مأمون العواقب.

إلا يذكرنا بقول ولى الدين يكن « مساكين هم أنصار الحريره، يذهبون ليفكوا عنها قيودها ، فيقعوا هم فى الأسر ويفقدون حريتهم» .. وهكذا يتأخى ظلم السلطه مع ظلام التأسلم¹ أرايتم المفارقة التى تقارب بين الظلم والظلامين) فى قهر العقل برغم ما يتبدى من صراع بينهما.

وهكذا يضع عبد الله شلبى واجباً مضاعفاً على عاتقنا، هذا إن قررنا أو حاولنا ان نعمل العقل وأن نتخذه أداة وسلاحاً فى معركة التنوير.

* * *

ود. عبد الله شلبى ينبى لنا بوضوحه الواضح وشجاعته فى بسط أفكاره مثقفاً تنويرياً وليس مجرد مثقف مستنير.

هل الفارق واضح؟

المثقف المستنير هو ذلك الذى يضى ذاته لذاته بأفكار ورؤى مستيقظة من سبات التخلف ، والتقليد، يستخدم العقل لا النقل .. ولكن¹ وآه من ولكن هذه المناخ المتأسلم ، والظلام المظلم يفرض عليه أن بنأى عن المواجهه، أو لعله هو يفرض على نفسه ذلك . فيأتى قوله باهتا، متحاشياً الصدام أو لولبيا¹ كما يقول استاذنا د. مراد وهبه) وبذلك تتحدد محدودية أثره وتأثيره، ويكاد يمضى مرضياً عنه لأنه إرتضى لنفسه الصمت المتكادب ، فسك عما يجب أن يُقال .. فهل من قيمة لقول لا يُقال؟¹ منذ مطلع القرن الماضى اكد شبلى شمیل: الحقیقه ان تقال لا أن تُعلم!

اما المثقف التنويرى فهو ذلك الذى يتحدى شقى الرحى معاً. يمسك بعقله سلاحاً، يشهره فى وجه التخلف والسائد والمألوف والتقليدى، ويعلو بالانتقاد والنظر الانتقادى الفاحص لكل قول وكل فعل فوق الاستسلام العاجز، أو العجز المستسلم سيان.

المثقف التنويرى مناضل يخذ من الكلمات الناقدة، والرؤى المتحررة من قيد التقليد، سلاحاً فى معركة مستمرة ومستديمة لا تعرف تهاونا ولا مهادنه.

والفارق كبير بين النوعين.

نشتان بين النضال والاستسلام ، بين الوضوح الواضح والضبابية المعتمه، بين الشجاعة والخوف، بين الاستقامه كسهم منطلق وبين اللولبيه فى أقوال تدو . وتدور وتتكاثر دون ان نفهمها او حتى نفهم بعضا مما

تريد ان تقول . تتخفي بالغموض خوفا من المواجهة، فيلفها الغموض بمزيد من الغموض تحت وطأه المزيد من الضغط.

ألم نر أن التأسلم يزداد شراسة كلما تراجعنا أمامه؟
لكننا نجد أمامنا الآن مثقفا عقلائيا مستنيراً وتنويرياً يفتح بكتابه معارك فكرية تفسح مجالاً للفكر الناقد والمتجدد.. وتتيح للعقل ان يتخلص من مرض نقص المناعة الذي يُفرض عليه فيدفعه الي التآكل والمزيد من التآكل.

* * *

كتبت ذات يوم مؤكدا ان معركتنا للتنوير تفرق إن استطاعت عبر ثقب إبره ، مجرد ثقب إبره، ولكننا في هذه الكتابة التي سنطالعها عبر الصفحات المقبلة نكتشف مفكراً يعمل العقل ويتحدى به الابرة وثقبها معا.. ويتحدى شقى الرحى معا.. فيقدم لنا كتابة متألقه بعطر الاستناره، وعبق شجاعة المواجهة.
ولكن هذه الكلمات مجرد محاولة لتحية كاتب شجاع ومفكر أكاديمي يُعمل العقل ويحترم آلياته ومعطياته، ينطلق إلى آفاقه الرحبة بحيث لا يكون عليه من قيد سوى العقل ذاته، فلنشرع عقلنا سلاحاً.. ولنمتشق الكلمات المقبلة لنخوض معها وبها معركة التنوير.
ولنحاول ان نكون مثله.. أو على الأقل ان نفتدى به.

ج. رفعت السعيد

تعد ظاهرة انبعاث Resurgence الحركات السياسية الدينية إحدى الظواهر الهامة التي شهدتها الربع الأخير من القرن العشرين. وهذه الظاهرة لا تقتصر على دين دون غيره، فمنذ مطلع السبعينيات حتى لحظتنا الراهنة يمكن أن نلاحظ انبعاث هذه الحركات في المجتمعات المعاصرة، وإن تفاوتت وتباينت أسبابه ومظاهره ونتائجه، وذلك تبعاً لاختلاف درجة تطور المجتمعات الإنسانية، وتباين أنظمتها الاقتصادية، الاجتماعية، ووفقاً لتشكيل الدين ذاته داخل كل مجتمع على حده.

ففي شرق آسيا، تشهد اليابان تجدداً لنشاط المنظمات البوذية السياسية والتي تسعى للحصول على الأغلبية في البرلمان الياباني تمكّنها من تشغيل مشروعاتها ورؤيتها للتطور الاجتماعي والسياسي للمجتمع الياباني. وفي شبه القارة الهندية ثمة انبعاث للهندوسية تجسده رابطة التطوع الوطني بين الهندوس. وانبعاث السيخية أيضاً^(١). وقد واكب هذا الانبعاث تفاقم الصراعات والنزاعات الدينية والطائفية في المجتمع الهندي بين الهندوس والمسلمين، وبين الهندوس والسيخ بلغ ذروته بقيام أحد المتطرفين السيخ بقتل أنديرا غاندي.

وفي المنطقة الممتدة من الغرب العربي على شواطئ الأطلسي إلى جزر أندونيسيا في الجنوب الشرقي لآسيا، نجد انبعاثاً بارزاً وقوياً لما أصبح يعرف بالإسلام السياسي، يمكن تبينه بوضوح في غالبية المجتمعات الإسلامية أو التي توجد بها أقليات إسلامية^(٢). وقد ارتبطت هذه الظاهرة بشكل وثيق بمحاولة إعادة وبعث تجديد الدور السياسي للإسلام. وقد تجاوز هذا الانبعاث مجرد رفض الأطر الحياتية القائمة في المجتمعات التي تدين أغليبيتها بالإسلام، بزعم أنها وافدة ومستوردة من الغرب، إلى محاولة صياغة مشروعات ونماذج مغايرة للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية تنهض على أساس محاولات الإبداع الذاتي للشعوب الإسلامية في إطار استلهاهم تراثها وأصولها الحضارية الإسلامية، لتجاوز وضعية التخلف والتبعية والاستبداد وغياب العدل. وقد واكب هذا الانبعاث صعوداً للحركات السياسية الإسلامية التي مثلت نوعاً من حركات الرفض والاحتجاج والتمرد، بل تجاوزت هذا الحد إلى الثورة باسم الإسلام وإقامة حكومات إسلامية. وقد انطوت هذه الحركات على تيارات وجماعات متعددة تجمعها وحدة الهدف والغاية وهو إقامة المجتمع المسلم وتأسيس الدولة المسلمة، في حين تتباين وتتفاوت برامجها وأساليبها في النضال والعمل، وفي مواقفها من نظم الحكم القائمة في مجتمعاتها. وهي مواقف تتراوح ما بين قبول هذه النظم والعمل من خلالها، أو سلب هذه النظم مشروعية الوجود والاستمرار، والثورة عليها لتغييرها جذرياً.

جاء برونالد ريجان إلى قمة السلطة لدورتين رئاسيتين متتاليتين منذ عام ١٩٨٠ ، وذلك باعتماد التنسيق المتبادل بين المنظمات السياسية التي يسيطر عليها الأصوليون البروتستانت والكاثوليك ، واليمينيون في الحزب الجمهوري الأمريكي . وقد سعت هذه الجماعات الأصولية إلى تقرير وتأكيد البعد الديني للقضايا السياسية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي بالتخصيص ، والمجتمع الدولي بالاطلاق ، فكان برنامج حرب النجوم لمواجهة الشيوعية أو امبراطورية الإلحاد والشر في العالم ، وهو توصيف كان ينسحب على الاتحاد السوفيتي السابق وكل حركات التحرر الوطني والاجتماعي في العالم^(٥) .

وسعت الجماعات الأصولية المسيحية في الولايات المتحدة إلى تعديل التشريعات الخاصة بإباحة الاجهاض ، وتدريب المقررات الدينية وإقامة واجب الصلاة العامة في المدارس ، ووصل الأمر إلى حد حصول هذه الجماعات في ولاية كاليفورنيا عام ١٩٨١ ، على حكم قضائي يحظر ويمنع تدريس «أصل الأنواع» والاكتفاء بتدريس التطور كحقيقة فقط وليس كنظرية تفسر نشأة الحياة وتطورها بعيداً عن قصة الخلق التي جاءت في الكتاب المقدس ، وذلك بالنظر إلى أن تدريس نظرية أصل الأنواع يعد ، من وجهة نظر الجماعات الأصولية المسيحية انتهاكاً وتعدياً على الحقوق الدينية للمسيحيين المؤمنين^(٦) .

وفي العالم العربي نلمس انبعاثاً لما عرف بالمسيحية السياسية ندلل عليه بحدثين ، الأول يتمثل في الشروع في تأسيس دولة مسيحية في لبنان ، والثاني نجده في تزايد الدور الذي أصبحت تقوم به الكنيسة القبطية في مصر منذ مطلع السبعينيات ، وسعيها المستمر لأن تكون الوعاء الذي يجمع الأقباط المصريين ويجسد مطالبهم السياسية والاجتماعية في مواجهة السلطة السياسية ، والآخر الديني داخل المجتمع المصري ، كما نلمس هذا الدور أيضاً في تصاعد حركات التمرد داخل الكنيسة القبطية ذاتها^(٧) .

هذه الأمثلة التي ذكرتها ، باختصار شديد ، تشير بوضوح إلى عمومية ظاهرة انبعاث الحركات السياسية الدينية ، الأمر الذي يصعب معه القول أنها تخص ديناً محدداً أو أنها تقتصر على مجتمع دون غيره . فنحن إذن يصدد ظاهرة عالمية وعامة . وهي إن كانت قد زادت حدتها في السنوات الأخيرة من هذا القرن ، إلا أنها ليست ظاهرة آنية ، وإنما هي ظاهرة تاريخية شائعة يتكرر حدوثها عبر الأديان والمجتمعات الإنسانية عبر تاريخها الطويل ، وإن اختلفت أسبابها ، وتباينت أشكالها ومستوياتها السياسية والاجتماعية .

إن تنامي الحركات الدينية السياسية قد أصبح بشكل منذ السبعينيات من القرن الحالى أحد الملامح الهامة للتغيير السياسى والاجتماعى فى عدد من المجتمعات، فإلى جانب تصاعد الفعاليات السياسية باسم الدين، خاصة فى المجتمعات التى تدين أغليبتها بالإسلام يقوم الدين كعنصر فعال وأساسى فى بنية أجهزة الدولة الأيدولوجية، وحيث نلاحظ استخداما مطردا للرموز والمقولات الدينية كأدوات أساسية فى تبرير السياسات والممارسات، وإضفاء المشروعية عليهما؛ أقول بأنه إلى جانب ذلك تنامت الحركات الدينية السياسية بشكل ملحوظ، وتراوحت هذه الحركات ما بين اعتزال واقع مجتمعاتها والانفصال عنه، سواء على المستوى الشعورى أو الانسحاب كلية من الواقع واعتزاله، وبين الثورة على هذا الواقع وقلبه وتغييره، وما يترتب على هذه المواقف والممارسات من أشكال التحدى والمواجهة وتباين ردود الأفعال والاستجابات، خاصة إذا كانت الحركة المعنية تقف فى موقع المعارضة السياسية لنظم الحكم القائمة فى مجتمعتها.

وبالرغم من شيوع ظاهرة انبعاث الحركات الدينية السياسية المعاصرة، وتوجه الباحثين فى علوم السياسة والاجتماع والدين المقارن لبحثها، إلا أن انبعاث الحركات الإسلامية تفرد من بين أشكال الانبعاث الأخرى باستقطاب اهتمامات الباحثين المتخصصين وصانعى السياسة فى الجامعات والمراكز والمؤسسات البحثية والعلمية والسياسية فى الغرب، وآية ذلك الاهتمام العديد من الدراسات والأبحاث والمقالات والتحقيقات والمؤتمرات التى تصدرت لبحث ظاهرة انبعاث الحركات الإسلامية السياسية تحليلاً وتفسيراً والتنبؤ بمساراتها المستقبلية، بحيث أنه كان من الطبيعى خلال عقدى السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن، أن نجد كل شهر عدة كتب وأبحاث باللغات الأوروبية المختلفة تعالج هذه الظاهرة من نواحي اقتراب متباينة بحسب وجهات نظر كاتبها ومواقفهم الفكرية والاجتماعية وتجدر الإشارة هنا إلى تشابك الأهداف الأكاديمية العلمية، وتلك السياسة لدى حكومات الغرب ومؤسساته البحثية العلمية والاقتصادية بالنظر إلى الأهمية الاستراتيجية للمنطقة التى تفجرت فيها هذه الحركات، ففى الأغلب الأعم تقف أجهزة الأمن القومى والاستخبارات والشركات العملاقة خلف هذه المؤسسات والجهود البحثية وذلك لدعم اختراقها للمجتمعات التى شهدت مثل هذه الحركات الإسلامية السياسية، والدفاع عن مصالحها فى هذه المجتمعات، وضمنان هذه المصالح.

ويرى كل من «نزيه الأيوبى» و«هلال دسوقي»، أن هذا الاهتمام من قبل الغرب

بالحركات الإسلامية السياسية- والذي أصبح ملحوظاً منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣ وهو اهتمام يمثل إعادة اكتشاف الغرب للإسلام ويمكن تبريره بالنظر إلى عدة عوامل (٨) يأتي في مقدمتها أن المنطقة التي شهدت هذا الانبعاث هي منطقة تحوى في باطنها أكثر المواد الخام الاستراتيجية في العالم، فضلاً عن الأهمية الجيوبولتيكية للمنطقة، وما يعنيه هذا كله بالنسبة للغرب واهتماماته بأمن واستقرار هذه المنطقة حفاظاً على مصالحه الحيوية والاستراتيجية، وثانياً، أن انبعاث الحركات الإسلامية السياسية كان مصحوباً باحتجاج عنيف وغاضب على الغرب، فلقد تزامن الانبعاث مع تصاعد وتائر التأثير والنفوذ الغربى بالإطلاق والأمريكى بالتخصيص لأجل إعادة صياغة النظم الاقتصادية والسياسية في المنطقة العربية بصفة خاصة لإعادة إدماجها بالكامل في إطار النظام الرأسمالى العالمى، وما يعنيه هذا من ترسيخ التبعية شبه الكاملة للغرب الرأسمالى. وقد انسحب هذا الاحتجاج ليشمل عملاء الغرب ووكلاءه المحليين فى العالمين الإسلامى والعربى، وثالثاً كان تفجر الثورة باسم الإسلام فى إيران حيث استطاعت الزعامات الدينية قيادة حركة الثورة واسقاط نظام الشاه واقامة حكومة إسلامية، والتأثيرات المحتملة للثورة الإيرانية على الجمهوريات الإسلامية فى الاتحاد السوفيتى السابق، بالإضافة إلى قدرة الثورة على تحريك قطاعات من السكان الشيعة فى عدد من دول الخليج العربى، وما كان يعنيه هذا من إمكانات استلهم نموذج الثورة باسم الإسلام.

والعامل الأخير، وربما الأكثر أهمية فى تبرير تصاعد اهتمام الغرب بانبعاث الحركات الإسلامية السياسية، هو أن هذه الظاهرة قد بدأت مع بداية انحسار المد القومى والتحررى الذى عرفه العالم العربى فى الخمسينيات والستينيات من هذا القرن، وهى الفترة التى شهدت محاولات لبناء الدول الوطنية المستقلة، والشروع فى وضع وتنفيذ مخططات تنموية تهدف إلى بناء اقتصاد وطنى مستقل، ومحاولات جادة للحد من التبعية الاقتصادية، وقد كان ذلك يعنى دعم الصمود فى مواجهة السيطرة والهيمنة السياسية للقوى الإمبريالية، ولكن تأتى هزيمة يونيو ١٩٦٧ لتعصف بالآمال ويبدأ عهد الانكسار والجذر، وهو العهد الذى شهد ضعف الدولة الوطنية واهتراء إرداتها فى مواجهة القوى الخارجية، فى الوقت الذى أصبحت فيه أكثر شراسة فى قمع معارضيتها فى الداخل، وفشلت مخططات التنمية وأجهضت مساعيها لإقرار العدل وتحقيق الاستقلال، فى حين نجحت سياسات الاحتواء والهيمنة الغربية فى إعادة ترتيب الأوضاع من جديد فى المنطقة العربية، إن مجمل التحولات البنائية التى وقعت بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧، خلقت مناخاً

ملائماً لانبعاث الحركات الإسلامية السياسية والتي حاولت بتياراتها وجماعاتها أن تقدم رؤيتها الخاصة لما حدث، وتعرض ما عرف بالحل الإسلامي البديل.

وتهدف الدراسة الراهنة إلي تقديم فهم سوسيولوجي لظاهرة إنبعاث الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع من المجتمع المصري علي صعيد الفكر والممارسة في علاقتها بما خبره هذا المجتمع من تحولات بنائية علي امتداد الربع الأخير من القرن الحالى إذ أننا نرى أنه لا يمكن فهم العوامل المسئولة عن إنبعاث الحركة السياسية الإسلامية وتنميتها أو انحسارها ، أو فهم برامجها ومشروعاتها ، وما أقدمت عليه من ممارسات ، إذا درس كل ذلك في عزلة عن الظروف الإقتصادية الإجتماعية والسياسية ، وإذا درست هذه الظروف في سياقها المحلي فحسب معزولة عن سياقها الإقليمي والعالمي فمن شأن هذا العزل أن يؤدي إلي خلل في فهم الظاهرة وخطأ في تشخيصها . ولتحقيق هذا الهدف توزعت الدراسة (حج) علي نطاق واسع يشمل تقصي الجذور القريبة تاريخياً لنشأة الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة وأنماط وجودها والشروط الموضوعية لهذا الوجود في السياق الإقليمي العربي وفي السياق المحلي المصري ، وبيان مجمل التيارات والجماعات التي تشكل هذه الحركة ، وما تحمله من مشروعات فكرية ، وما أقدمت عليه من ممارسات لتشغيل هذه المشروعات وجعلها حقيقية واقعة ولسوف يجد القاريء إلزاماً واضحاً بهذا الهدف في فصول الكتاب . فلقد إختص الكتاب الفصل الأول بمناقشة العلاقة بين حركات الإصلاح والتجديد الإسلامي في مصر والتي بدأت في القرن الماضي ، وإنبعاث أولي الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وأعني بها جماعة الإخوان المسلمين والتي من يمينها ويسارها كانت الجماعات السياسية الإسلامية الجديدة . كما قمنا برصد وتحليل انماط الفاعليات الإسلامية المعاصرة في العالم العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين في علاقتها بالتحولات الإقتصادية والإجتماعية التي شهدتها العالم العربي خلال هذه الفترة ، وبيان القوي الإجتماعية والسياسية المحلية والإقليمية والدولية الكامنة وراءتنا في الظاهرة .

أما الفصل الثاني فيركز علي رصد وتحليل التحولات البنائية التي حدثت في المجتمع

(حج) نحمد الإشارة هنا إلي أن هذه الدراسة تمثل جانباً من بحث بعنوان الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع المصري ١٩٧٠ - ١٩٨٥ دراسة سوسيولوجية للفكر والممارسة وقد تم انجاز هذا البحث خلال الفترة من ١٩٨٧ - ١٩٩٣ للحصول علي درجة الدكتوراه ق الآداب من قسم علم الإجتماع بكلية الآداب جامعة عين شمس بإشراف الأستاذ الدكتور سمير نعيم أحمد.

المصري منذ مطلع السبعينيات وعلي إمتداد الثمانينيات وبيان أثر هذه التحولات وإنعكاساتها علي تنامي الحركة السياسية الإسلامية وتحليل الدور الذي قام به نظام حكم الرئيس السادات في ذلك . أما الفصل الثالث فقد خصصناه لتناول التيارات والجماعات الفاعلة في الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة في مصر وبيان ما تنطوي عليه خريطة القوي السياسية الإسلامية المصرية المعاصرة من تيارات وتنظيمات ، ثم عرضنا بالتفصيل لبنية وتنظيم الجماعات الإسلامية المسلحة وأساليبها في التجنيد وسمات العضوية ومصادر تمويلها . وفي الفصل الرابع تناولنا ما تعتمد هذه الجماعات المسلحة من إستراتيجيات لتغيير واقع المجتمع الراهن وبناء المجتمع والدولة الإسلامية ، والاطر المرجعية والصادر الفكرية المعتمدة لديها ، وما استخدمته من مفاهيم لتشخيص الواقع والحكم عليه ، وتحديد لها للمهام التي تنهض بها الحركة ، والغايات التي تنشدها ، وما لجأت إليه من أساليب ووسائل لإحداث التغيير المنشود . ثم إنتقلنا بعد ذلك إلي بيان المقتضيات الضرورية اللازمة لتشغيل مشروع المجتمع والدولة الذي تحمله الجماعات الإسلامية المسلحة وتوضح ملامحه السياسية والإقتصادية والإجتماعية ، وفي خاتمة الفصل والكتاب قدمنا نقداً لهذا المشروع وتحديداً لهويته الإجتماعية وذلك بالنظر إلي الدلالة الإجتماعية لمجمل التصورات التي يحملها وما أقدمت عليه الجماعات من ممارسات ، وأيضاً بالنظر إلي إمكانيات الإسترشاد بما جاء في هذا المشروع في أمور حياتنا وفي تنظيم المجتمع والدولة ، وبيان إلي أي مدي يعكس هذا المشروع متطلبات التطور الإقتصادي والإجتماعي والسياسي للمجتمع المصري الآن وفي العصور التالية منظوراً إليه من مصلحة الأغلبية المنتجة لشروات هذا المجتمع . وفي ختام هذه المقدمة أجد نفسي مديناً لكل من درست عليهم وأسهموا في تكويني العلمي والأكاديمي والذين رسخوا يقيناً لدي بأن تجدد حياة البشر رهن بسيادة سلطان العقل ، وبجراحة الإنسان علي استخدام عقله إلي حد الجسارق فلا شيء ، ولا فكرة تتأيد وتتعالي علي النقد ، ولا عصمة إلا للحق والحقيقة وما عداهما بأطل فيلهم جميعاً أتقدم بوافر الشكر وعظيم التقدير عرفاناً بفضلهم وعطائهم ، وإيماناً بدورهم الخلاق في نهضة الوطن ورفعته ، وبنضالهم لحر جيوش الظلام التي تنهياً تهدم ما في حياتنا من عقلانية وإستنارة ولتكبلنا وتكرس تخلفنا بدعواوي وهمية وباطلة .

دكتور / عبد الله شلبي

· الفصل الأول ·
الإصلاح الإسلامى وإنبعاث
الحركات الإسلامية المعاصرة
فى العالم العربى

الإصلاح الإسلامى والتحول :من التجديد إلى الأصولية .

مع البدايات الأولى لصعود البورجوازيات الأوروبية، وقت أن كانت طبقة ثورية داخلية لتوها مسرح التاريخ، اتجه قطاع عريض من مفكرى عصر النهضة الأوروبية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نقد الدين والممارسات الدينية السائدة آنذاك واتخذوا منه منطلقاً لنقد الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى . وكان ذلك النقد ضرورة ومطلباً لتلك اللحظة التاريخية للمجتمعات الأوروبية . فالدين منظوراً إليه كنسق من القيم والضوابط والمعايير الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، كان الركيزة الأساسية للنظام السياسى القائم آنذاك، وكان لابد من طرح أيولوجية بديلة تدفع المجتمع إلى الإمام، وتفتح طريق التقدم أمام القوى الاجتماعية الجديدة الصاعدة، ومن ثم كان نقد الدين والممارسات الدينية مقدمة لتثوير المجتمع، حيث أدرك مفكرو عصر النهضة أن الثورة الاجتماعية فى مجال قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج لن تأتى ثمارها دون إنجاز ثورة فى الفكر والثقافة من أجل تهيئة الظروف التى دونها يستحيل إنجاز التحرر المادى .

وارتأى مفكرو عصر النهضة الأوروبية، أن نظام الكنيسة التسلطى، وما يروج له من أيولوجية دينية مهيمنة وحاكمة، إنما يتناقض مع ارتقاء البشر ونهضتهم . فهذا النظام يكرس التخلف والجمود والاستبداد والاستقلال، ومن ثم تعرض النص الدينى المعتمد للمسيحية لمختلف مذاهب النقد المسلح بمختلف مناهج المعرفة العلمية، ولم عيد الكتاب المقدس حكراً لقلّة كهنوتية تدعى تفردّها بامتلاك حقائقه وتفسيرها، ولم يعد الكتاب المقدس فوق مستوى النقد، وإنما صار مباحاً لكل إنسان الحق فى الشك استناداً إلى دعوة الإصلاح الدينى بضرورة الفحص الحر للكتاب المقدس وتأويله تاريخياً اعتماداً على أعمال العقل فى النص الدينى ودون سند من علوم اللاهوت التى كانت وشائعة فى ذلك الزمان، ومع الإصلاح الدينى تحول نقد الدين وممارساته إلى علم مشروع، وكان تطور العلوم الطبيعية يفسح المجال رحباً أمام العقل الناقد لامتحان المقولات الأساسية للكتاب المقدس، كشفاً عن جذور الأوهام والمحرمات الثقافية المسيطرة والضابطة للبشر والمكبلة لطاقتهم وإبداعاتهم باسم دعاوى دينية زائفة^(١) .

وأفرز هذا المناخ الجديد منجهاً ورؤية جديدة تماماً تدعو إلى التفكير فى أمور الطبيعة والمجتمع والإنسان من خلال ما هو نسبى وإنسانى، وليس من خلال ما هو إلهى ومطلق،

وهذا هو جوهر العلمانية، إزاحة للقداسة وللتصورات الدينية للعالم فيصبح كل شئ معرض للنقد، فلا شئ يتأبد ويتعالى، وبحيث يتم إخراج الحياة الإنسانية وأغراضها وسبل ممارساتها فى السياسة والاقتصاد والإدارة والحكم والثقافة من دائرة العناية الإلهية،

فيسود تصور آخر للعالم خال من كل ما هو مقدس، وتفقد الأفكار والممارسات الدينية أهميتها وفاعليتها على المستوى الشامل للحياة الاجتماعية، وفي عبارة موجزة فك الارتباط أو الانفصام بين المعتقد الديني ونظام الحياة الاجتماعية^(٢).

ولقد كانت علمانية عصر النهضة الأوروبية هي العمود الفقري للتقدم الذي امتد إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر. وكان شعار التنوير في الغرب يتلخص في فكرة جوهريّة واحدة هي، أن سيادة العقلانية وحدها كافية لفتح طريق التقدم والسعادة أمام قهر الطبيعة والمجتمع. فإذا كان ثمة قوانين موضوعية تحكم ظواهر الطبيعة، وأخرى تحكم حركة المجتمع وتنظم علاقاته، فإن الإنسان بوصفه مكتشف هذه القوانين، وبالعلم يمكنه أن يسيطر على الطبيعة والمجتمع وأن يعيد تنظيمها بما يخدم أهداف التقدم ويحقق سعادة، الإنسان وذهب التنويريون إلى أن المدخل الأساسي الذي لا بد منه لإنجاز تلك المهمة، هو إحداث قطيعة مع النظام اللاهوتي وانعكاساته الهرمية على أنساق الأفكار والقيم والسلطة والطبقات، بحيث يتم تقويض النظام القديم كلية من الجذور^(٣).

والذي أود التأكيد عليه هنا من التذكير بمسار الإصلاح والنهضة والتنوير الأوربي، هو أن التنوير لم يهبط من السماء، ولم يكن مجرد تأملات عقلية، وإنما كان التنوير تاريخاً اجتماعياً متصل الحلقات، وفاعلية اجتماعية كفاحية. فكان ثمة كائنات اجتماعية كفاحية، فكان ثمة كائنات اجتماعية فاعلة ذات هوية طبقية محددة تحمل التنوير وتناضل من أجله وتحمله إلى قوة مادية قادرة على تحطيم كا ماتيس وتكلس في أذهان الجماهير وأصبح أشبه بالدرع الصخرية التي تختفي وراءها كل الأوهام والخرمات الكابحة للتقدم والتي تقعدهم عن التغيير والثورة. ولذا استشهد من أجل التنوير موكب طويل من العلماء والمفكرين، أيضاً ارتبط التنوير الأوربي بعوامل مادية موضوعية تمثلت في التحولات والثورات العلمية والصناعية الكبرى التي عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة، كما كانت تواكب تحولات في بنية الطبقات الاجتماعية وعلاقات القوة داخل تلك المجتمعات كان مشروطاً بإحداث قطيعة معرفية ووجودية مع الماضي، ومرد ذلك إلى الطابع المميز لتطور نمط الإنتاج الرأسمالي الذي سعت البورجوازيات الأوروبية إلى تأسيسه مع ضرورة القضاء على علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، وما يحمله ذلك من ضرورة القضاء على مختلف الأيدولوجيات السابقة على الأيدولوجية البورجوازية^(٤).

وعلى غير ما حدث في أوروبا، مضت الأمور في العالم الغربي. فلم تنبلج أضواء النهضة في حياة العرب منذ حوالي قرنين من الزمان نتيجة الكشوف والمخترعات وحركة التناقضات الداخلية وما تفضى إليه من تحولات نوعية، كما لم تكن نتيجة التصدي

لخرمات العرب الثقافية والفحص العقلي لمعتقداتهم الدينية، وإنما تولدت النهضة بفعل اصطدام المجتمعات العربية بتكويناتها الاجتماعية السابقة على الرأسمالية بالغرب الرأسمالي وفي لحظة تاريخية كان التخلف هو السمة الغالبة في أرجاء الوطن العربي نتيجة ظروف تاريخية معروفة، وليس هنا مجال التفصيل فيها^(*)، في حين كان الغرب الرأسمالي الآخذ في التوسع الاستعماري في أوج قوته الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتكنولوجية. ومن ثم وجدت المجتمعات العربية بأوضاعها، التي وصفت آنذاك بالتخلف والانحطاط، تقف أمام الحضارة الرأسمالية الصناعية المتقدمة. ووقف الفكر العربي بأسسه الغيبية أمام العلم الحديث والتكنولوجيا المتقدمة الوافدين من الغرب. وتيقن العرب أن الجنود الذين قدموا مع نابليون، في نهاية القرن الثامن عشر، إنما يختلفون جذرياً عن أسلافهم «الفرنجية» الذين اصطدموا بهم زمن الحروب الصليبية منذ أربعة قرون مضت، وأدركوا أن الأوروبيين المحدثين قد جاوزوهم قوة، وبأنهم، أعنى العرب، قد صاروا على هامش الغرب وحضارته، ولذلك أخذوا يراجعون حساباتهم، ويحاولون اكتشاف سر تخلفهم لدى خصومهم.

لماذا التخلف والعجز لدى شعب يعرف كلام الله، بينما الكفار الأوروبيين الذي ظلوا صماً عن الاستماع للوحي والاستجابة له، قد حققوا ضروب تقدم رائعة في ميادين الثقافة والحضارة، كان السؤال المطروح يُعرب عن قلق ديني، ويتطلب تأسيساً على مضمونه وصياغته المغلوطة، جواباً دينياً لدى عقول لم يكن بمقدورها أن تنصر إلى حل لغز العالم والتاريخ الذي وجدت نفسها في مواجهته، والذي أصابها بالدهشة والذهول، إلا بلغة مثقلة بالأصداء المقدسة، ماذا؟ ألم يقل الله «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين» إن كلام الله لا يمكن أن يكذبه التاريخ، ولا ريب أن المسلمين قد نسوا معناه^(٥).

وأنطلاقاً من هذا الطرح جاء جواب الوهابيين مفسراً انحدار العرب والمسلمين بابتعادهم عن أصول الإسلام الأولى، واستلهاهم هذه الأصول كَسْبِل للرقى والنهضة. وعلى امتداد القرن الثامن عشر وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت كل من الوهابية والسنوسية والمهدية تكافح، كحركات مقاومة أصولية، لأجل أن كون التغيرات التي بدأت تشهدها المجتمعات العربية بفعل بداية اتصالها بالغرب وادماجها في النظام الرأسمالي العالمي، محكومة بالقيم وأنماط التفكير التي انحدرت إلينا من الأسلاف العدول، وتصر على أسلمة المجتمع وعلى اعتبار الإسلام ديناً ودنياً، وتسعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية^(٦).

وما يؤخذ على تلك الحركات، أنها وبرغم رصيدها البطولي في النضال ضد المستعمرين الغزاة، أن الإحياء أو التجديد الذي نادى به ودعت إليه، كان يوصف بأنه

إحياء نكوصى انكفائي، إذا ضح التعبير، فقد كان يسعى إلى توطيد العلاقة مع الماضي، متجاهلاً كل إنجازات الحضارة الرأسمالية الحديثة من علم وتكنولوجيا وتنظيم، بل واحتقارها في بعض الأحيان، فهي في رأيهم بدعة وضلالة^(٧)، ومن ثم لم يكن بمقدور تلك الحركات، آنذاك، إدراك أن وراء ذلك الصعود الأوروبي الذي فضح العرب، انقطاع غربي مع القاعدة الدينية فتجليات القوة الحضارية الرأسمالية التي اصطدموا بها، إنما كانت تستند إلى موقف نقدي من الدين بلغ حد القطيعة مع القاعدة الدينية كما ذكرت سلفاً. ولذا أخفقت تلك الحركات في تحقيق أى قدر من التحديث يمكن المجتمعات العربية من استيعاب عناصر القوة لدى الغرب الرأسمالي، وبالتالي عجزت عن تحقيق أهدافها إذ تصورت أن ما صلح للمجتمع في القرن الأول للهجرة، يمكن أن يصلح له بعد مرور ثلاثة عشر قرناً من الزمان، وكان المجتمع ثابت لا يتغير، وكان الزمن العربي زمن راكم يجب أن يعيشه الخلف كما عاشه الأسلاف في القرون المنقضية، ومن ثم كان يسعى هذه الحركات إلى توطيد العلاقة بالماضي الأيدولوجي لا القطيعة معه.

وفي بداية القرن الماضي، كان ثمة عاملان قد أسهما في تحديد المعالم الأساسية للحركة الفكرية الإسلامية الإصلاحية، المصرية على وجه الخصوص، والعربية بالإطلاق، وقاما بدور هام في اتخاذ الحركة منحى مغايراً للحركات الأصولية الجهادية سالفة الذكر، التي أسقطت اسقاطاً تاماً الاعتراف بما للحضارة الرأسمالية الغربية من منجزات.

كان قدوم الحملة الفرنسية على مصر^(١٧٩٨-١٨٠١) هو أول هذه العوامل، فالحملة من خلال علمائها كانت قد حملت معها الفكر السياسي- الاجتماعي الأوروبي الحديث، كما حاولت أن تقيم مؤسسات وتسن قوانين تستند إلى هذا الفكر. ولقد اعتبرت الحملة وما تلاها من اتصال مستمر بين العرب وأوروبا عاملاً فاصلاً في تكوين الأفكار السياسية والاجتماعية بالمعنى الحديث في مصر خاصة والوطن العربي بوجه عام^(٨). والعامل الثاني، كان محاولة محمد علي (١٨٠٥-١٨٤٠) لبناء دولة على أسس حديثة، بما كان يعنيه ذلك من إعادة بناء الجيش وإقامة صناعات تعتمد على التكنولوجيا الحديثة، وتشجيع إرسال البعثات المصرية إلى أوروبا لتحصيل المعارف والخبرات الإنسانية الحديثة^(٩). وقد كان لهذين الحدثين أمر هام في إحداث تغيير جوهري في التنظيمات الاجتماعية التي كانت سائدة في مصر، وامتد هذا التغيير ليشمل المحتوى الثقافي الذي كانت تقوم عليه، وتكمن الأهمية التاريخية للحدثين أيضاً، فيما أسفر عنه من انفتاح على الحضارة الغربية وعلومها الحديثة، وبداية الجدل حول التقليدية والحداثة في المجتمع، وهو ما ساهم في النهاية في ميلاد حركة الإصلاح الفكرى الدينى السياسى.

ولقد كان الهاجس الأهم الذى سيطر على تفكير المصلحين المسلمين الأوائل أمثال رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣)، ثم أعلام ورموز ما عُرف بتيار الجامعة الإسلامية أمثال جمال الدين الأفغانى، (١٨٣٩-١٨٩٧)، وخير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٩٩)، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢) وعبد الحميد بن باديس (١٨٩٩-١٩٤٠)، ورشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، وغيرهم ممن تأثروا بهم وتابعوا رسالتهم أقول كان الهاجس المسيطر على أولئك المفكرين، هو تكييف الإسلام مع الواقع الجديد ووفقاً لحاجات العصر، فضلاً عن دعوتهم للعودة إلى منابع الإسلام الأصلية^(٢٠). ولا يتسع المجال هنا لعرض أفكار أولئك المفكرين، ونكتفى بالإشارة إلى بعض أعلام التيار الإصلاحى الدينى السياسى خاصة ما يتعلق بموقفهم الإصلاحى ودعوتهم لإقامة مجتمع متصل بالعالم الحديث استناداً إلى استلزام ما هو جوهرى وأصيل فى الدين الإسلامى، والذى مثل لديهم نقطة البدء والطاقة المحركة لدفع عملية التطور الاجتماعى فى مشروعاتهم الإصلاحى، ثم نتقدم خطوة أخرى لنبيين ما انتهى إليه التيار الإصلاحى وبيان نواحي قصوره، والدور الذى قام به فى بعث الأصولية الإسلامية المعاصرة. وأخيراً نقدم تعليلاً لأزمة تيار الإصلاح الدينى السياسى فى العالم العربى.

تكشف مراجعة أعمال الطهطاوى الفكرية وجهوده العملية^(*)، عن دعوة صريحة إلى استخدام المنهج العقلى فى قراءة التراث الإسلامى، وتأمل الحضارة الأوروبية فقد طالب رفاعة بإعادة تفسير الشريعة الإسلامية، فى اتجاه التطابق مع احتياجات العصر، ودعا إلى فتح باب الاجتهاد وتجديد النظرة إلى علماء الدين بحيث لا يقتصر دورهم على مجرد حراسة تراث ثابت، وإنما عليهم دور أهم وأخطر، وهو إعادة تفسير الشريعة فى ضوء الاحتياجات الحديثة، ودراسة العلوم التى جاء بها العقل الإنسانى. وتعد الإسهامات الفكرية التى قدمها رفاعة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، أول محاولة للرد على التحدى الحضارى الآتى من الغرب، كما أنها كانت تنطوى على دعوة العرب والمسلمين للنهوض والأخذ بأسباب الحضارة الحديثة وعلومها^(١١).

ويأتى الأفغانى ليعبر بدوره عن مرحلة تحول الدولة العثمانية وتفسخها واقتسامها على يد الدول الأوروبية، فيصبح التحدى الغربى الرأسمالى تحدياً حضارياً واستعماريّاً فى آن واحد. فلم تعد أوروبا هى الشعاع الفكرى لعصر النهضة كما كانت لدى الطهطاوى وحسب، وإنما أصبحت هى أيضاً المختل العسكرى والسياسى الذى يقهر المسلمين وينهب ثرواتهم. وأمام هذه الحدث التاريخى وقف الأفغانى بين وجهى أوروبا الجميل والقيح، فجاء بين الإصلاح الدينى والسياسى. وكانت مهمته هى الرد على عاصفة

الاستعمار الغربي التي اجتاحت المنطقة العربية من خلال تقديم نموذج إسلامي حضارى يقي البلدان الإسلامية مخاطر التدهور والانسحاق أمام المحتل الأوروبى المتقدم عليها، وحاول الأفغانى إحياء العقائد فى قلوب المسلمين وتثوير دينهم، ودفعهم إلى نبذ القضاء والقدر وراء ظهورهم ودعا إلى التوفيق بين العلم والدين والتدقيق فى النصوص الدينية، واستخلاص الصحيح منها. ورأى أن الطريق إلى التمدن الحقيقى لا بد وأن يتم عبر الإصلاح الدينى، وكان جوهر الإصلاح لديه يتمثل فى خلع ما رسخ فى عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقى (١٢).

والهدف النهائى كان تطهير الإسلام وإعادة القوة والفاعلية للعرب والمسلمين فى مواجهة الغرب.

أما محمد عبده، فقد كانت الفكرة المحورية فى منهجه التجديدى هى ربط الثقافة التقليدية بالعلم الحديث عن طريق إيجاد مركب ثقافى يجمع بين العلم والدين، وصياغة مشروع حضارى لنهضة الأمة يحتوى على لحظات من الثقافة القديمة المنحدرة من الأسلاف العدول، وينفتح فى الوقت ذاته على الثقافة العلمية الحديثة الوافدة، وتركز دفاع الشيخ الإمام على إزالة وصمة مناقضة تعاليم الإسلام للحضارة وتطابقها مع حاجات الجنس البشرى فى كل زمان ومكان. وارتأى الشيخ محمد عبده أن ثمة شبهة قوياً بين الإسلام الحق كما يتضح فى قيم السلف. وبين القيم الغربية الحديثة، ومن ثم دعا إلى استخدام العقل لتخليص الدين من الأدران التى علقت به وشوخته فى صورة التقاليد الزائفة والخرافات البالية (١٣).

وبالرغم من دعوة الشيخ محمد عبده لاستخدام العقل والانفتاح على العلم الحديث فإن الإيمان الدينى لديه يظل مصدراً لكل حقيقة، وليس العلم أو العقل باعتبارهما نشاطين تأملين مستقلين عن كلام الله. ويرى أنور عبد الملك (١٤)، أن النتيجة التى ترتبت على دور محمد عبده هى حظر أو إعاقاة أو ممارسة أية فلسفة وأى فكر يريد أن يستقل عن إطار الدين. ذلك أن سعى محمد عبده الحقيقى كان إقامة وبعث جماعة وطنية عن طريق الدين المتكيف مع الحياة الجديدة، وليس عن طريق النقد التاريخى العلمى للدين، على غرار ما حدث فى الغرب وإنما بالرجوع إلى أصول الإسلام ومصادره الأولى، فهو وحده القادر على توحيد الأمة، وتجسيد الوعى بالوطن، وتعبئة الجماهير وتنظيمها وتحريكها، فضلاً عن التضامن بين مختلف عناصر المجتمع، وتأسيساً على هذه الإصلاحات العقائدية يصبح الدين الأيدولوجية الوطنية الجامعة للأمة، ويبقى أننا بالنظر إلى هذا التجديد الأصولى يمكننا أن نعد محمد عبده باعناً للأصولية الإسلامية وزعيمها فى تاريخ مصر الحديث والمعاصر.

وتكاد تتطابق آراء رشيد رضا، صاحب المنار، مع آراء أستاذه محمد عبده، وإن اختلف معه بقصد الرجوع إلى عصر النبي وخلفائه الأربعة من بعده، وإسقاط ما دون ذلك. فهو يرجع ضعف المسلمين وتأخرهم إلى ابتعادهم عن دينهم، وعليهم إن هم أرادوا النهوض للعودة إلى الإسلام الحقيقي في بساطته الأولى التي كان عليها زمن النبي وخلفائه، وارتأى رضا أن الإسلام بشموليته يمكنه أن يواجه التعقيدات المتزايدة للحياة الجديدة إذا ما سعى المسلمون إلى اكتشاف الإمكانات التطورية الكامنة في الدين الإسلامي^(١٥).

وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى ازداد الإحساس بالخطر الغربي الرأسمالي وبتهديده المباشر للمجتمعات الإسلامية، كما ألغيت الخلافة وطُويت صفحاتها تماماً في ١٧ مارس ١٩٢٤ بإعلان علمنة تركيا على يد كمال أتاتورك وترتب على ذلك ضياع وفقدان الرمز والشكل الذي كان قد بقي لتيار الجامعة الإسلامية^(١٦). وتشكل تيار ليبرالي يعارض تعاليم محمد عبده، وكان أكثر راديكالية في تأويل القيم الإسلامية، وتزعم هذا التيار أحمد لطفى السيد، وعلى عبد الرازق، وطه حسين في بداية حياته^(١٧).

وفي أبريل ١٩٢٥ نشر الشيخ على عبد الرازق كتاباً بعنوان «الإسلام وأصول الحكم»، ينظر فيه ويشعر لإلغاء الخلافة، وذهب الشيخ في كتابه إلى القول بأن مؤسسة الخلافة ليس لها أي سند أو أساس فقهي من الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة وإجماع. ومن ثم يجب نزع وإسقاط أية صفة قداسة كانت تنسب إلى الخلافة. وبالتالي يصبح لكل أمة إسلامية الحق والحرية في اختيار نوع الحكم الملائم لها، وفي اختيار من تريده حاكماً عليها، وفي خلعه أيضاً^(١٨). إن مضمون دعوة الشيخ على عبد الرازق هو أن الإسلام دين لا دولة، ومن ثم يجب الفصل بينهما، واعتماد العقد الاجتماعي والديمقراطية أساس للحكم.

أما طه حسين فقد نشر في ١٩٢٦ كتابه «في الشعر الجاهلي»، والذي طبق فيه المنهج الديكارتي على النقد الأدبي، وقادة هذا المنهج إلى التساؤل عما إذا كان الشعر الجاهلي قد كتب فعلاً في العصر الجاهلي. وكان طه حسين يتساؤل هذا قد أسال دماء كثيرة، لأن منهجه في الشك الديكارتي لو طبق على النصوص القرآنية لأمكن أن يسبب شكوكاً خطيرة فيما يتصل بصدقها^(١٩). إذ أن العقلانية كما طرحها طه حسين وقتئذ كانت تقتضي إباحة حق الشك بدلاً من النصية والحرفية والتسليم بما هو منقول، وفي تقديري أن محاوله طه حسين لإدخال الروح العلمية الحرة في تأويل نصوص القرآن على أسس عقلانية، كانت عملاً جسوراً لأن من شأنه وضع قداسة السلف في مكانها الصحيح،

حيث لم يعد ما وصلنا منهم منزهاً عن إعادة النظر والتمحيص العقلي، وإنما يمكن امتحانه وبيان صدقه بالأدلة العقلية، ولقد أثارت تلك الكتابات حفيظة الأزهر، (المؤسسة الدينية الرسمية في مصر) فاتهم على عبد الرزاق، وطه حسين بالزيف والإلحاد، ثم كانت محاكمتهما ومصادرة كتابيهما.

ولقد ركز رشيد رضا اهتماماته وجهوده لمواجهة تلك التحولات السياسية والتيارات الفكرية الليبرالية. فعلى صفحات المنار، دافع رضا عن الجامع أو الرابطة الإسلامية، وعن شرعية الخلافة والإمامة ووجوبها، وبين كيفية خلقها والحفاظ عليها. وكانت حجته في ذلك أن الإسلام يتوقف عن الحياة والوجود ما لم تؤسس الدولة والحكومة الإسلامية العالمية التي تشتمل على الأمة الإسلامية برمتها تحت حكم الخليفة أو سلطان المسلمين. ومن ثم كان من الطبيعي أن يؤيد الشيخ رضا الأحكام التي أصدرتها لجنة علماء الأزهر لحاكمية الشيخ على عبد الرزاق والتي قضت بعدم أهليته وجردته من مناصبه. وزاد رشيد رضا على ذلك باتهام على عبد الرزاق على صفحات المنار بالإلحاد والزندقة لأن كتابه خروج عن الإسلام وهدم للشرائع وحيد عن سبيل الله وإباحة لما حرمه الله، على حد تعبير رضا نفسه (٢٠).

وبدأ من رشيد رضا، يلاحظ المتتبع لحركة تيار الإصلاح الديني أن الإصلاح أخذ منذ نهاية العشرينيات من القرن الحالي، يخطو في حركته إلى الخلف ولا يتقدم إلى الأمام، وأن منحى التجديد والإصلاح أخذ في التراجع والهبوط درجة بعد أخرى (٢١). فقد ارتأى رشيد رضا، الذي كان تلميذاً للإمام محمد عبده، أن أستاذه قد قدم تنازلات غير ضرورية لصالح المدينة والتطور الحديث. وفي الوقت ذاته نجد أن المفكرين الليبراليين الذي قادوا حملة ضد الدوجماطيقية الدينية Religious Dogmatism، قد تنازلوا واستسلموا للتيار الأصولي الصاعد والآخذ في التشكيل. فالشيخ عبد الرزاق جرد من مناصبه وأنزوى في بيته، وطه حسين أعلن توبته وسحب كتابه إزاء الهجوم المضاري الذي واجهه، وكتب خطاباً مفتوحاً يدافع فيه عن نفسه كمسلم ومؤمن، وكتب ثلاثة أجزاء عن حياة النبي بعنوان «على هامش السيرة» (٢٢).

ومع نهاية العشرينيات ومطلع الثلاثينيات من القرن الحالي، تبلور الحمية الدينية فمن جبة الشيخ رشيد رضا تبرز أقوى الجماعات الأصولية الإسلامية في التاريخ العربي المعاصر ومن يمينها ويسارها خرجت تيارات وجماعات أصولية عديدة. وتأخذ الجماعة على عاتقها مهمة قطع كل محاولة للتصالح أو التوفيق مع الحضارة الحديثة، ومن ثم تنهار المعادلة التوفيقية، التي حاول كل من الأفغاني ومحمد عبده صياغتها، على يد هذه الجماعة، والتي رأت في أولئك المصلحين وأشياعهم شياً قوياً بدعاة التغريب.

إذ هم لم يطعنوا في قيم الغرب، وإنما انتحلوها للإسلام، ولم يقدموا لامتهم بديلاً حقيقياً. وذهب الإخوان إلى أن المهمة المطروحة ليست صياغة حركة احتجاج إسلامية تفتح باب الاجتهاد الإسلامي لسد الفجوة التي أحدثتها قرون التخلف الطويلة، على نحو ما ارتأى الأفغانى ومحمد عبده، وإنما أصبحت المهمة مع حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين هي بعث الإسلام الأصولي لا الاجتهاد فيه، وقطع كل محاولة للتصالح أو التوفيق مع الحضارة الغربية الحديثة، ورفض كل مظاهر التقدم فيها، فهي «حضارة مادية مريضة ملوثة بالإلحاد والإباحية والأنانية والرياء». على حد تعبير البنا نفسه، وأن «إسلامنا وحده بشموليته وتفردته قادر على التصدي لكل تفاصيل حياة الفرد والمجتمع دون حاجة إلى أى اقتباس أو استعارة من حضارات وأنظمة أجنبية» (٢٣).

ويأتى سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) المنظر الرئيسى المعتمد للأصولية الإسلامية المعاصرة، وبتأثيرات قوية من فكر أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣-١٩٧٩)، مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان لينكر أن هناك ضرورة للاجتهاد؛ فنحن جميعاً جاهليون، ولم نصبح مسلمين بعد. وعلينا أولاً الإقرار بأن الحاكمية لله وحده. وهي تتمثل في شريعة الله والتي تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية في أصول الاعتقاد والحكم والأخلاق والسلوك والمعرفة. وعلى ذلك فليس من حق بشر أن يشرع لبشر، وليس بمستساغ الخروج على شرع الله أو الحاكمية بدعوى التعارض بين الشرع وبين مصلحة البشر؛ لأن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله. وإذا ما بدا للناس ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرعه الله لهم، فهم أولاً واهمون، وهم ثانياً كافرون (٢٤).

وفي رأى قطب، أن عصور الإحياء والتنوير والنهضة الصناعية قد صرفت أوروبا لا عن تصورات الكنيسة فحسب، وإنما صرفتها كلية عن منهج الله، فتم الانفصال بين التصور الاعتقادي الإلهي، ونظام الحياة الاجتماعية. ومن ثم حدث ما أسماه قطب «بالفصام النكد» حيث انفصمت حياة المخاليق عن منهج الخالق، وكان لهذا الفصام آثاره المدمرة في أوروبا، ثم في الأرض كلها. فكانت الجاهلية، ويعنى بها عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس. وتصبح المهمة، في رأيه، هي إعادة تعبيد الناس لربهم بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم وقوانينهم وقيمهم ونظم حياتهم برمتها. فيتم بذلك التحرر من عبودية العبيد، والإسلام وحده كفيل بذلك. وهو لا يقبل أنصاف الحلول: إما حكم الله، وإما حكم الجاهلية (٢٥).

ويخلص سيد قطب، إلى أن الإسلام جاء كإعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد، بإعلان ألوهية الله وحده رب للعالمين. وكان هذا إعلاناً حركياً واقعياً إيجابياً. والذي يدرك طبيعة الإسلام، يدرك معها حتمية الإنطلاق الحركي له في صورة

الجهاد بالسيف للانقلاب على المجتمعات الجاهلية وتخطيمها^(٢٦). ومن ثم فالحرب ضرورية للقضاء على المجتمعات الجاهلية المعاصرة. أو، إن شئنا الدقة قلنا: للقضاء على حضارة العصر، هذه الحضارة التي أخطأت طريقها يوم جعلت الملابس النكدة التي صاحبت التنوير والنهضة الصناعية، تصرف الناس والمجتمعات عن منهج الله، وتوقع الفصام النكد في حياتهم بين شريعة خالقهم ونظام حياتهم الاجتماعية.

وفي الربع الأخير من القرن الحالى، ظهرت جماعات أصولية إسلامية جديدة، أخذت على عاتقها مهمة تجسيد التصور القطبى وجعله حقيقة واقعة. فدعت إلى الحاكمية، وأقرت بجاهلية المجتمعات والبشر ووسمتهم بالكفر، وذهب بعضها إلى حد الانسلاخ عن المجتمع الكافر وهجره، وتكوين جيتو Getto من الأتباع والمهاجرين من الزمان، المخاصمين للعصر كله والرافضين التفاعل مع ما حولهم، منتظرين يوم الانقلاب والعودة لتعبيد الناس لربهم. وفي حين اتجهت جماعات أصولية إسلامية إلى انتقاء قضايا محددة للغاية لإثبات تميز الإسلام وتفردّه واختلافه عن المفاهيم والقيم الغربية، كضرورة عودة النساء إلى الحجاب، وتأسيس بنوك إسلامية غير ربوية، وضرورة إقامة حدود الشريعة، والتفرقة فى المعاملة بين المسلمين وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى داخل المجتمعات الإسلامية، فإننا نجد جماعات أخرى قد ارتأت أن الإسلام انتصر بالمجاهدين لا بالفقهاء والدعاة، وبالسيف لا بعلوم الكلام، ومن ثم تحول الدعاة والمصلحون إلى مجاهدين حملة أسلحة بيضاء وسوداء، وألوان أخرى عديدة، يهاجمون الحداثة ويكفرون أهل الفكر والإبداع بدءاً من الطهطاوى وانتهاء بنجيب محفوظ، يبطشون بمن خالفهم الرأى ويحلون دمه، ويدعون الوصاية على المجتمع الجاهلى الكافر ويسعون إلى قلبه^(*).

وعلى يد الكثير من هذه الجماعات، أنقلبت وعود العرب والمسلمين مع المستقبل، إلى سباقات نحو الماضى لاستعادة ما خلفه الأسلاف العدول. وفي تقديرى، وعلى نحو ما سنبين فى الفصول التالية، أن الدعوات التى تُشبعها وتُروج لها الجماعات الإسلامية تنطوى على إعلان بإقالة العقل العربى من مهماته الترشيدية بدعوى الحاكمية وعجز البشر وقصورهم عن التشريع لأُمور دنياهم. وبحيث تكون المحصلة استقالة الإنسان العربى وعجزه عن القيام بدور بناء فى بناء مجتمع عصرى، وانسحابه، أو ابعاده، عن ساحات الصراع الأساسية من أجل العقلانية والحداثة والاستقلال والحرية والعدل، ثم دفعه إلى تبنى الخرافة والجهل، وإغراقه فى معارك وهمية حامية الوطيس خارج الزمان والمكان مع أشباح لمشكلات مهترئة أحياناً، ومنقضية فيما وراء الحياة والتاريخ.

مضمون الإصلاح الديني : التوفيق والعودة إلى الأصول .

فى تقديرى أن هذه النهاية الدرامية والمأساوية لجهود الإصلاح والتجديد الدينى فى العالم العربى، وإنما يكشف عن خلل هيكلى فى صميم منهج وفكر الإصلاح الدينى. فهذا الفكر ولد مازوماً ومعيباً بحيث كانت أطروحاته لمعالجة الانحدار وتأسيس النهضة، مبتسرة يشوبها عدم الحسم، كانت فى مجملها تتجه إلى الماضى بدلاً من المستقبل يحدوها الأمل فى استعادة العصور الذهبية الأولى للإسلام، بصرف النظر عن التباينات والتحولات التى أحدثتها سنة التطور فى السياقات الاجتماعية عبر القرون العديدة المنقضية وهذا الوصف الذى ذهبنا إليه لا يحول بيننا وبين إقرار أن بعض أطروحات الإصلاح الدينى فى العالم العربى كانت تمثل وقتها جسارة فكرية فى ظل مجتمع تقليدى كان يمر بمرحلة انتقال تاريخى من جراء إدماجه فى النظام الرأسمالى العالمى، وسنحاول فيما يلى تبين أوجه الخلل والقصور فى فكر الإصلاح الدينى. ثم نقدم تأويلاً يكشف علة الخلل والقصور.

لقد رأينا، فى مستهل حديثنا فى هذا الفصل، أن جوهر الإصلاح الدينى فى الغرب، كان الدعوة لإعادة فحص وتقييم الكتاب المقدس، وتأويله تاريخياً اعتماداً على أعمال العقل فى النص الدينى، ودون سند من أى سلطان سوى سلطان العقل ذاته، والهدف هو كشف جذور الأوهام والمحرمات الثقافية المسيطرة والضابطة للبشر التى تحول دون التقدم الإنسانى. فكان إنكار الحق الإلهى للملوك، ثم تأسيس حكومات مدنية، وشيوع العلمانية كمعتقد وأسلوب حياة، جوهره التفكير فى أمور المعاش الإنسانى من خلال ما هو نسبى، وليس من خلال ما هو مطلق، وتوجت العلمانية بالتنوير الذى أعلن أن تقدم البشر وسعادتهم رهينة بسيادة العقلانية. وهى بدورها تعنى ضرورة القطيعة الحاسمة مع المعرفة والوجودية، لتقويض النظام القديم كلية من الجذور، وكان المدخل لإحداث هذه القطيعة هو القطيعة مع النظام الدينى وانعكاساته على أنساق الأفكار والقيم والسلطة والطبقات الاجتماعية.

وعلى نحو مغاير للإصلاح والتنوير الأوروبى الذى سعى لإسقاط العالم القديم بأسسه الأيدولوجية الدينية، نجد أن تيار الإصلاح الدينى، فى التاريخ الحديث المعاصر للعالم العربى، قد أعلن منذ ولادته وبوضوح تام، معارضته لكل محاولة تحط من قيمة الدين، وتنال من قدره، فقد أسس رواد الإصلاح الدينى، على نحو ما رأينا سلفاً. نظرياتهم الإصلاحية على مقدمات تتعارض جذرياً مع تلك التى قام عليها الإصلاح الدينى وتأسس عليها التنوير فى الغرب. فدعاة الإصلاح والنهضة عندنا ارتأوا أنه ينبغى الذهاب

أكثر في اتجاه الدين، وليس العكس. وأن تقويض الدين يعنى المضى في اتجاه معاكس للحضارة. وعليه فانحطاط العرب وتخلفهم وعجزهم ليس ناجماً عن مرض داخلي عضال وإنما بفعل الاعتداءات الخارجية، وطغيان الحكام، ثم التأويلات الخرافية والوهمية للدين، وعلينا إن أردنا النهضة العودة إلى الأصول النقية للدين نحتدى بها، ونباذل تحت راياتها ولذلك غابت مسألة نقد الأصول والجذور، فهي مقدسة لا تمس، في حين أن نقدها كان مطلباً لتجاوز الماضي والحاضر معاً إلى المستقبل، وانتفت الجراة والجسارة على اقتحام المحرمات الثقافية وانتهاك قدسياتها المزعومة والتي كانت، ولاتزال، واحدة من بين عوامل أخرى عديدة، تحول بيننا وبين استيعاب وغثل ما قامت عليه الحضارة الحديثة من استنارة وعقلانية ونقد صارم لكل ما هو موجود.

كانت المهمة الأساسية لرواد الإصلاح الدينى هي العمل على رد القيم والمنجزات الغربية الحديثة إلى جذور إسلامية. وهم وإن كانوا قد انتقوا من الغرب كل ما بدا ظاهراً وباهراً من أوجه حضارته في كافة مناحي الحياة المادية والفكرية، إلا أنهم لم ينفذوا إلى ما وراء ذلك من غايات ومنطلقات ومن نظرة كونية مادية علمية جديدة للطبيعة والمجتمع والإنسان مبينة للنظرات الأخرى غير العلمية التي سبقتها، ومن ثم لم يشهد تاريخ الإصلاح الدينى في العالم العربى منذ القرن الماضى مواجهة صادقة للظاهرة الدينية وانعكاساتها السلبية على مناحي الحياة الأخرى، كما لم يشهد صراعاً حاداً من أجل العقلانية. ولذلك بقيت القوة الدينية بما تحويه من أفكار وتصورات ومعتقدات وغايات وعادات وما تفرزه من إنتاج فكري، ومزاعم وتفسيرات للظواهر والأحداث، في موقع مقدس لا تمس، بعيدة عن المراجعة العقلانية.

واستناداً إلى هذه الرؤية التي قدمتها يصبح القول بأن العرب قد تأثروا بالتنوير الأوروبى، وبأنهم شهدوا عصر تنوير، قولاً مشكوكاً في صحته، فالصحيح في رأى، هو غياب التنوير لغياب العقل الناقد القادر على كشف جذور الأوهام والمحرمات التي يزعم بأنها ذات أساس ديني، والتي تتضافر مع عوامل أخرى عديدة في تكريس التخلف، وفي إعادة انتاجه. وشاهد على ما ذهبنا إليه من أن دعاة التنوير في العالم العربى منذ على عبد الرازق وطه حسين، مروراً بلطفى السيد وسلامة موسى وشبلى شميل وفرح أنطون وصولاً إلى لويس عوض ونجيب محفوظ، وغيرهم، صودرت كتبهم وتعرضوا للمحاكمات والفصل من أعمالهم، ووصل الأمر إلى حد المطالبة بإقامة حد الردة عليهم وقتلهم بدعوى كفرهم(*)، فوأدت أعمالهم وهي لم تزل في المهذ وفضلاً عن أن دعوى التنوير لم تتجاوز أصحابها لتصبح تياراً فاعلاً في المجتمع بأسره.

ويكشف الفحص الدقيق للإسهامات الفكرية لرواد الإصلاح الديني عن أنهم قدموا أيديولوجية إصلاحية تنهض على الانتقاء والتوفيق بغرض التصالح مع الحضارة الحديثة الغازية والمنافسة للهوية الإسلامية. وكان هذا الانتقاء مشوباً بنزعة برجماتية، عملية حذرة، مبدأها النظرى الأساسى هو أن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وقد فرض هذا المسلك على دعاة الإصلاح الديني السعي الدائب لتتقيح هذه الإيديولوجية لكي يبرروا كل جديد، وليقيموا الأسس الدينية لكل ما هو عقلي وعلمي واجتماعي وسياسي، ولإثبات كل ما جاء به العلم الحديث، وما تقدمه الإنسانية من تطورها الدائم موجود بين دفتي القرآن الذي يشتمل على كل شيء من الأزل إلى الأبد ومن الألف إلى الياء، وليس للغرب، والحضارة الحديثة برمتها، من فضل، فكل ما هو حسن في الحضارة الغربية أتى به الإسلام قبلها بقرون عديدة فضلاً عن أنه يتفوق على هذه الحضارة المادية بالروحانيات ضامنة السعادة في الدنيا والآخرة وأن ما جاء به الغرب لا يزيد عن كونه «بضاعتنا وقد ردت إلينا» على حد تعبير واحد من علماء الدين المصريين حال انبهارهم بالمكتشفات العلمية الحديثة التي أطلعهم عليها العلماء الذين قدموا مع الحملة الفرنسية. وفيما يلي نقدم شواهد تدلل بها على ما ذهبنا إليه بشأن أيديولوجيا الإصلاح.

فالطهطاوى، وهو ينقل ثقافة أوروبا في القرن الثامن عشر، لم يتبين الطابع الفلسفي العقلاني الذي يشكل جوهر ولب المعتقد السياسي، فمفاهيم الحكم المدني، والعقد الاجتماعي، والديمقراطية... لم تتأسس في الغرب إلا من خلال إزاحة تركة الحق الإلهي في الحكم ومفاهيم العصور الوسطى التي ربطت لزمن طويل مصير الأرض بمشيئة السماء كما سبق أن بينا، ومن ثم كان من الطبيعي أن تتحول تلك الفلسفات العقلانية التي تأسس عليها التنوير، إلى خشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، وعلى من أراد الخوض فيها أن يتمكن من الكتاب والسنة. وإلا ضاع يقينه على حد تعبير رفاعة نفسه^(٢٧). يعني هذا، أن رفاعة وهو ينقل ثقافة أوروبا الحديثة، كان يدعو في نفس الوقت إلى عدم تمثل هذه الثقافة وإنما إلى أسس مدنية عقلانية، ولأن المجتمع في عرف هذه الثقافة من صنع البشر وحدهم، وليس من صنع الإله. ولهذا تحول مفهوم التقدم العقلاني لدى الطهطاوى إلى خشوات ضلالية، وصار التقدم لديه سعيًا ليستمد أصوله من الماضي.

ونلاحظ أيضاً، لدى الأفغانى ومحمد عبده، التأكيد على ضرورة المحافظة على الثقافة الإسلامية التقليدية لمواجهة التحدى الغربي، ومن ثم دخلت مسألة إحياء الهوية الإسلامية في المشروع الإصلاحي والنهضوى الذي قدماه في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن. وترتب على إقحام مسألة الهوية أمرين: الأول، أن نزعة الاقتداء بالغرب

أصبحت مع الزمن تبدو وكأنها خضوع أعمى لقيم الغرب الرأسمالي المسيطر والمستعمر، وليس لقيم العقلانية والاستنارة، والأمر الثاني، أن التقدم الغربي في المشروع الإصلاحى أصبح مرهوناً بدعوة دينية أساسها العودة للأصول وما خلفه السلف الصالح فى العهد الأول للرسالة.

وشاهد على ما ذهبنا إليه، أن الأفغانى برغم إيمانه بأهمية بعث حضارة جديدة للمسلمين والعرب، إلا أنه لم يكن مستعداً للذهاب فى دعوته للتجديد إلى درجة تجعله يأخذ بالفكر العلمى الحديث برمته. وهذا ما يمكن أن نلاحظه فى كتابه «الرد على الدهريين»، أو الطبيعيين Naturalists. ففى هذا الكتاب يحارب الأفغانى الفكر المادى العلمى العقلانى... ويرفض الحداثة الأوروبية لأنها دهرية، ويؤكد على أن الدين أساس للمدنية، والإلحاد فساد للعمران. ومن ثم أصبح الإطلاع على الفكر الحديث والأخذ به رهينه بقبول ما يتفق منه والشرعية الإسلامية. ولذلك رفض الأفغانى الفلسفة المادية العقلانية وما جاء فى فكر فوليتير وروسو ونظريات دارون، فالنهضة عنده إنما تكون بالتمسك بعروة الهوية الوثقى، وهى العودة إلى الدين الحنيف الصحيح أما الابتعاد عنه فهو الانحطاط بعينه، أيضاً جاء رد الشيخ محمد عبده عنيفاً على فرح أنطون عندما دعا فى كتابه «ابن رشد وفلسفته» إلى العقل العلمانى، وشرح الأسباب الضرورية لعدم مزج الدين بالدنيا والفصل بين السلطة السياسية والدين. حيث ذهب محمد عبده إلى أن الدين هو أساس الحياة السياسية، بل هو أساس متين لها، وأن فصل الدين عن الدولة ليس فقط أمراً غير مرغوب فيه؛ بل هو أمر محال

نخلص مما سبق إلى تقرير سمتين أساسيتين أيدولوجيا الإصلاح الدينى: الأولى، النزعة العلمية الإجرائية، فحركة الإصلاح الدينى كانت تبحث عن علاج لمشكلة ضعف المسلمين فى مواجهة التحدى الأوروبى. فالهدف كان ذا طابع إصلاحى، ولذا كان هم الفعل مقدماً على حساب عمق الفكر. فلم تهتمّ ببحت الجذور، وكان مسعاها الوصول إلى حلول وسطى تجمع بين القديم والجديد معاً، بدلاً من القطيعة مع القديم أو تجاوزه. والسمة الثانية، نلمسها فى الطابع الانتقائى التوفيقى وليس التأليفى أو التركيبى الإبداعى، فهذه الإيدولوجيا بحكم همها البراجماتى لم تقم منذ البداية بنقد صارم للأوليات والجذور وإنما سلمت منذ البداية بصحتها وسلامتها واكتفت بنقد الممارسات الخاطئة التى شاعت منذ عهود الظلام التركى، ولذا صاغت خطاباً Discourse يقوم على تمجيد الماضى، وإضفاء هالة من القداسة عليه، كما اعتمدت نظرة رومانسية لتاريخ الإسلام أساسها الانتقاء التحكمى واستبعاد كل ما من شأنه أن ينقض الصورة التى يفضلون أن تكون الأحداث فى الماضى قد تمت عليها.

المظاهر العامة للعودة للأصول ودعاوى الأسلمة فى العالم العربى

كان بإمكان المراقب لتطور ظاهرة تنامى الأصولية الإسلامية فى العالم العربى منذ نهاية الستينيات من هذا القرن، أن يدرك بسهولة، البدايات الأولى لموجة عارمة من التدين تشير إلى أن ثمة تحولاً قد بدأ فى الحدوث فى ما يمكن أن نسميه المزاج الدينى للجماهير فى كثير من البلدان العربية. فثمة مظاهر واضحة للعودة إلى أنماط من الحياة والممارسات اليومية توصف بأنها إسلامية، وأصبحت بشكل متزايد غمطاً سلوكياً منتشراً. فقد بدأ كثير من الناس يظهرون وكأنهم أصبحوا أكثر إيماناً وولاء وإخلاصاً للأوامر الدينية التى يملئها عليهم دينهم، وبأنهم أصبحوا أكثر تطابقاً مع القيم والعادات والسلوكيات الإسلامية التى أنحدت إلينا من الأسلاف فى العهود الأولى للإسلام.

وتشير المسوح الاجتماعية Social Survey التى أجريت بخصوص الكشف عن التوجهات الدينية الشخصية Presonal Religious Orientations إلى حدوث زيادة ملحوظة فى هذه التوجهات. فعلى سبيل المثال، أظهرت نتائج مسحين أجريا فى تونس عامى ١٩٦٧، ١٩٧٣ (*)، إلى أن من ذكروا أنهم يمارسون الطقوس الدينية بانتظام زادت نسبتهم من ١٨٪ إلى ٦١٪، والذين يعتقدون أن المسلمين عليهم التقيد بحظر وتحريم الكحوليات تزايدت نسبتهم من ٤٦٪ إلى ٧٣٪. كما بدأت تظهر عدة تغييرات أخرى فى السلوك الفردى والاجتماعى تشير إلى أن ثمة سعياً حقيقياً للعودة إلى أنماط من الرموز والطقوس والشعائر الدينية، والإصرار الشديد عليها، والحماس البالغ الصريح لها من قبل قطاعات واسعة من السكان على اختلاف أتنماءاتهم الاجتماعية.

فبشكل متزايد، بدأ كثير من الرجال، الشباب منهم على وجه الخصوص يطلقون اللحية، ويرتدون الجلباب وغطاء الرأس بدافع التأسى بالتقليد النبوى، وبطريقة توصف بأنها شرعية، كما بدأ يظهر، وبشكل أخذ ولافت للنظر، فى الشوارع وفى وسائل المواصلات العامة والجامعات وبعض أماكن العمل، نساء صغيرات السن فى الغالب ومتعلقات، يرتدين زياً لم يكن شائعاً فى السنوات المنقضية. فقد أصبح يرتدين ملابس طويلة حتى تكاد تلامس الأرض وتغطى أجسادهن، ولا تترك سوى الوجه واليدين بدون غطاء، وهو ما عرف بالحجاب ثم ظهر من النساء من يرتدين النقاب ويحجن أنفسهن تماماً، فلا الوجه ولا اليدين التزاماً واعتقاداً بأن كل ما يظهر من جسد المرأة عورة يجب سترها وحجبها، فضلاً عما يتيح هذا الزى من إحساس بالهوية الإسلامية المفتقدة على حد تعبير النساء المخجبات اللاتى تم استبارهن من خلال البحوث التى أجريت حول ظاهرة الحجاب (٢٨).

وانتشرت دعوى الفصل بين الجنسين، وعدم الاختلاط في الأماكن العامة وقاعات الدروس والبحث في المدارس والجامعات. وتم تبرير الدعوة لهذا الفصل بأنه اتقاء للرديلة وللشروع والاثام التي تنجم عن اختلاط الذكور والإناث، ونشبت معارك، حامية الرطيس، حول مسائل الحجاب والنقاب، وخروج المرأة واشتغالها وصوت المرأة هل هو عورة أم لا؟ والموسيقى وغيرها من الفنون أحلال هى أم حرام؟ وأصبح من المواقف المألوفة فى المجتمع المصرى على سبيل المثال، فى ندوة أو محاضرة تعقد عن الشعر أو الرواية أو المسرح، أو فى حفل غنائى، أن يقوم طالب أو أحد الحضور ليتعرض على هذه الفنون بدعوى أنها ضد الإسلام، وأنها نتاج لثقافة غريبة وغربية، تطرح مفاهيم وأفكاراً وقيماً بعيدة عن النموذج الإسلامى الأصولى.

واتخذت الممارسات العبادية طابعاً مظهرياً لم يكن معروفاً من قبل. فالآذان للصلوات الخمس يتم بمكبرات الصوت، وكذا أداء الصلاة. والصلاة تقام داخل الكليات وأماكن العمل حيث يتم إيقاف الأعمال الجارية، أو انسحاب الطلبة والطالبات من قاعات الدرس لأداء الفرائض واضطلعت قطاعات بعينها من الجماهير ببعض الأعمال ذات الصبغة الدينية، حيث كثر بناء المساجد الأهلية^(٢٩)، وتضاعفت الإنفاقات الشخصية لأحياء الكتاتيب التى تقدم تعليمًا دينيًا تقليدياً، ونظمت جمعيات لتحفيظ القرآن، وظهر اهتمام واضح بمقامات الأولياء والأضرحة. وتزايد الإقبال على الطرق الصوفية، ففي المجتمع المصرى تضاعفت أعداد المنضمين للطرق الصوفية أربعة أمثال على الأقل خلال عقدى السبعينيات والثمانينيات ١٩٧٠ - ١٩٩٠، وزاد النشاط الأسبوعى والموسمى لهذه الطرق زيادة ملموسة خاصة فى المدن الكبرى، بل لقد أصبح لبعض هذه الطرق مؤسساتها المالية والاقتصادية والعقارية المزدهرة^(٣٠). أيضاً، تضاعفت أعداد الجمعيات الدينية، إذ تشير الإحصاءات إلى أن عدد الجمعيات الدينية فى مصر قد بلغ ٤,٥٠٠ جمعية دينية حتى نهاية يونيه عام ١٩٨٠^(٣١) وقد تعددت وتشعبت الأنشطة التى تمارسها هذه الجمعيات بحيث تجاوزت المهام الدينية لتتقدم من خلال المساجد العديد من أشكال الرعاية الاجتماعية والصحية والتعليمية والاقتصادية، وفى إطارات جديدة ذات صبغة دينية ومتميزة عن الخدمات التى تقدمها المؤسسات الأخرى المعنية بهذه القطاعات.

ونلاحظ آيات حضور الظاهرة على المستوى الفكرى فى نحو الكتابات الدينية، وإعادة وطبع وطرح كتابات إسلامية معينة، ثم رواج هذه الكتابات واتساع سوقها وجمهورها، كما عقدت مؤتمرات أقامها المسلمون فى أنحاء العالم الإسلامى حول قضايا الأصالة والعودة إلى الذات، والصحة والإحياء الإسلامى...، وصدرت العديد من الكتب،

والجملات (٣٢)، والمقالات التي تؤكد على مشروعية الإسلام والقيم الإسلامية كنسق حضارى متميز. وجاء ذلك ضمن خطاب أيدولوجى يتم الترويج له، وينهض على تمجيد الماضى، ويضفى عليه هالة من القداسة. ولا مانع بالطبع من هجاء الغرب والدعوة إلى نبذ حضارته المادية الملحدة الوافدة والآخذة فى الأفول فى مقابل إشراق شمس الإسلام مرة ثانية، ودعوة العرب المسلمين، خير أم الأرض، الذين كانوا سادة العالم فى وقت من الأوقات عندما كانوا متمسكين بدينهم، للعودة إلى دينهم لأجل عودتهم إلى سيادة العالم وقيادته من جديد كما كانوا فى وقت من الزمن المنقضى (٣٣).

وظهرت اتجاهات قوية فى الأوساط العلمية لأسلمة العلوم الإنسانية فكثرت الحديث عن علم الاجتماع الإسلامى، والنظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى (*)، وعلم النفس الإسلامى، والإحصاء الإسلامى، وعلم الاقتصاد الإسلامى والأدب الإسلامى ونقده، ونظرية الأدب الإسلامى، والمسرح الإسلامى. وشاعت دعاوى فى الأوساط الأكاديمية بأن تلك الأنواع المبتكرة والجديدة من العلوم نابعة من بيئتنا الإسلامية المتميزة وتتفق مع طبيعتنا، مدعين أن العلم الرافد هو غزو ثقافى غربى، وامتدت ظاهرة الأسلمة -Islam ization لتتناول العلوم الطبيعية أيضاً، فعقدت مؤتمرات عن الإعجاز العلمى فى القرآن، والإعجاز الطبى فى القرآن، والطب النبوى والطب الإسلامى، وكثرت الحديث عن العلاقة القائمة بين الدين والعلم ومحاولات استخراج الحقائق العلمية ووسائل علاج الأمراض وقوانين الفلك من القرآن، ومحاولة تأكيد صحة الدين بالأدلة العلمية، كما ظهر فريق من الباحثين المسلمين يشكل القطاع الأعظم منهم طائفة نفعية من الأكاديميين، أساتذة الجامعات والمعاهد العليا والوافدين للعمل فى بلاد النفط وكانت مهمتهم إيجاد الأسانيد الشرعية من قرآن وسنة لتسويق شرعية الأفكار والعلوم والمكتشفات والمخترعات الحديثة وإيجاد غطاء إسلامى يبرر تداولها واستخدام تطبيقاتها لدى المسلمين، إرضاء لبيئة الثقافة الاتباعية فى بلاط النفط التى وفدوا إليها بدعوى الحفاظ على الإسلام وفى الوقت نفسه يحافظون على مكاسبهم الدولارية منها.

وعلى المستوى القانونى والتشريعى، ارتفعت الأصوات مطالبة بإلغاء كل تشريع يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وتدعو إلى تطبيق الشريعة والالتزام بها والاستعاضة بها عما عداها من القوانين الوضعية، ووجهت انتقادات بلغت حد الإدانة لبعض الحكومات العربية لتهاونها وتراخيها فى تطبيق الشريعة. وارتفعت المطالبات التى تدعو الحكومات لاتخاذ التدابير والإجراءات اللازمة لمنع وحظر إنتاج الخمر وبيعها، ومنع الإفطار العلنى فى شهر رمضان ومعاقبة من يجاهرون بإفطارهم، ومواجهة الأفكار الملحدة فى الكتب والمجلات والدوريات، ومطالبة الحكومات بإصدار تشريعات لمعاقبة الكتاب والمفكرين

الذين يتعرضون للإسلام أو للعقائد الدينية بسوء. ويلاحظ أن دعاوى تطبيق الشريعة قد تمحورت حول قضيتين أساسيتين: الأولى هي مسألة تطبيق الحدود، والثانية تتعلق بقضايا الأحوال الشخصية^(٣٤).

نأتى أخيراً إلى التجليات الاقتصادية المراكبة لصعود الأصولية الإسلامية. إن تأمل هذه التجليات يكشف لنا عن أنها قامت على أساس تحويل القدرة والطاقة الدينية والإيمانية إلى اشتدت حميتها في العقدين الماضيين، إلى ارتباط مصلحي ومؤسسي للمؤمنين. فالنظم الاقتصادية يتم تصنيفها على أساس ديني. فثمة اقتصاد إسلامي، واقتصاديات أخرى غير إسلامية، وإن شئنا الدقة اقتصاديات ملحدة. وأدى بزوغ الأصولية الإسلامية إلى حدوث تحويلات وتحولات في النظم الاقتصادية خاصة النظم المصرفية والمالية، لجعلها مطابقة لمبادئ وتعاليم الإسلام. ولقد تأسست العديد من البنوك الإسلامية^(٣٥)، وظهرت شركات توظيف الأموال الإسلامية^(٣٦) وادعت هذه المؤسسات المالية أن معاملاتها الاقتصادية تجرى وفقاً لتعاليم الإسلام ولا تشوبها شبهة الربا المؤثم دينياً. أيضاً تأسست شركات ومحال تجارية ومستشفيات علاجية تحمل أسماء دينية، أو أضيفت كلمة إسلامية لنوع النشاط الذي تمارسه^(*). أيضاً يلاحظ ارتفاع وتزايد المطالبات في عدد من المجتمعات العربية بضرورة تبني الدولة لعملية تنظيم الزكاة والملاءمة بينها وبين الضرائب الوضعية.

ب - الدين والدولة: الشرعية والتبرير.

نعرض هنا لشكل من الإحياء الأصولي الإسلامي الرسمي، أو ما أطلقنا عليه في سياق البحث الإسلام الرسمي. وأعنى به إسلام أولى الأمر أو إسلام الحاكمين. وذلك بالنظر إلى ما ذهبنا إليه من أن الإسلام كدين يتعدد بتعدد تأويلاته والتي هي أشكال تعبير ديني عن تعدد القوى الاجتماعية واختلاف مواقعها الطبقية، ومن ثم يتباين الإسلام باختلاف معتنقيه، وباختلاف وضعهم الاجتماعي، وموقعهم من علاقات الإنتاج، وتناقض مصالحهم. وهو يختلف أيضاً باختلاف الشكل الذي فيه يدركون علاقتهم بهذا الدين^(*).

ويكشف تأمل الشروط المادية الخاصة بحركة الصراع الاجتماعي للجماعات، التاريخية والمعاصرة، في العالم العربي، أن الإسلام الرسمي أو دين الدولة، كان ولا يزال عنصراً بارزاً وفعالاً في البنية الأيدولوجية للتكوينات الاجتماعية العربية. فالتطبقات الحاكمة تستخدم الإسلام كأداة أيدولوجية لإقرار السيطرة وإضفاء الشرعية على وضعيتها، ولتبرير السياسات والممارسات، وللتعبئة السياسية والفكرية، وفي خلق التأييد، ثم في تشويه ودحض الخصوم والمعارضين والخارجين على النظام القائم. فهذه

الطبقات، فضلاً عن الأجهزة القمعية التي تقمع احتجاجات المحكومين وتقردهم، تحتاج إلى المؤسسات الدينية التي تواسى المحكومين، وتقسيم المصالحة بينهم وبين النظام الاجتماعي والسياسي القائم، حيث يتم تأميم الإسلام واحتكاره على نحو قسري، وحيث تتبنى المؤسسات الدينية الرسمية أيديولوجيا النظام الحاكم وممارساته، وتصوغ منطلقاً ومنطقاً روحياً وأخلاقياً لقيم ومعايير وممارسات النظام، ومن ثم تقوم بصياغة الوعي الديني بشكل يستجيب ومصالح الطبقات الحاكمة ويكون انعكاساً لهذه المصالح (**).

والمتتبع للتطورات التي شهدتها المجتمعات العربية في مجموعها منذ نهاية العقد السادس من القرن الحالي، وبالتحديد بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧، كان بإمكانه أن يرصد اتجاهاً قوياً لدى عدد من الحكومات العربية نحو التركيز على اعتماد المقولات الإسلامية كأسس لنظم الحكم في مجتمعاتها، تبررها وجودها، وتبنى عليها مشروعيتها وتتخذ منها خطاباً وسطياً بينها وبين خصومها، وبين الجماهير العربية في عمومها بل إننا يمكن ألا نستثنى نظاماً عربياً واحداً من بين الأنظمة العربية، رجعية كانت أم تقدمية، على حد التصنيفات التي كانت شائعة ومتداولة في ساحة السياسة العربية في عقد الستينات من هذا القرن، لم يلجأ إلى الإسلام ويستخدمه كسلاح نظري في إدارة صراعاته الداخلية والخارجية (*).

ففضلاً عن الأنظمة العربية قديمة العهد بالهوية الإسلامية كالعربية السعودية والمغرب، كان ثمة أنظمة عربية وصفت في الستينات بأنها أنظمة تقدمية، قد اتخذت من الإسلام خاصة، والدين بعامة، عكازاً تتكى عليه في تهدئة الجماهير العربية، وفي تغطية العجز والفشل الذي فضحته هزيمة يونيو ١٩٦٧. وذلك بإشاعة التفسيرات الدينية والروحانية لانتصار إسرائيل وهزيمة العرب، ومن ثم تعزيز الجماهير وتسكينها فيما يتعلق بنتائج الهزيمة وأبعادها وإمكانيات تجاوزها. بل لقد وصل الأمر إلى حد الاحتضان الرسمي من قبل هذه النظم لموجات من الهوس الديني، وقيامها عبر مؤسساتها الإيدولوجية بتزيين الخرافات وإظهارها بمظهر الحقائق العلمية، تزييفاً للواقع وسلباً لوعي الجماهير، وتزويراً لوعيها بحقائقه، ثم تزويدها بوعي زائف يضمن الاستسلام ودوام السيطرة (**).

ونقدم فيما يلي عدداً من الشواهد التي تؤكد في مجموعها أن نظم الحكم العربية المعاصرة، على تباينها، قد أخذت بشكل متزايد تعتمد الإسلام كأساس لبناء شرعيتها، كما أنها سعت لإضفاء طابع ديني على قضايا السياسة والاقتصاد والاجتماع، كما أنها استخدمت الإسلام لمواجهة الخصوم وقهر المعارضين وحتى قتلهم. وهي أمور مهدت لها

وروايتها إشاعة لدعاوى العودة إلى الأصول النقية للإسلام والتمسك بها، ودعاوى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، والزعم بالمواءمة والربط بين السياسات الاقتصادية والاجتماعية وأسس نظم الحكم، وبين الأسس الإسلامية.

ففيما يتعلق بقضية الشرعية، فشمة نظم حكم عربية قد أقامت شرعيتها على الانتساب إلى النبي، أو على حماية الإسلام ورعاية مقدساته^(٣٧) ففي العربية السعودية، حيث يتخلل الإسلام كافة مظاهر وأشكال الحياة العامة. وتمارس الشريعة الإسلامية نفوذاً وتأثيراً على مجمل حياة السكان أكثر من أى مكان آخر فى العالم، وفى المجتمع السعودى تستخدم سلطة الدولة لفرض أوامر وتعاليم الإسلام بالقوة. ويمكن لزائر العربية السعودية أن يلاحظ وجود المَطْوَع أو المراقب الأخلاقى أو أفراد هيئة الأمر بالمعروف، وهم يمارسون نفوذهم بالقوة على السكان من أجل الالتزام بإقامة الصلوات اليومية، والالتزام بارتداء النساء للزى الإسلامى. وتستخدم الأسرة السعودية الحاكمة الإسلام الوهابى بدرجات متفاوتة على أنه أيدولوجيتها الرسمية، وأداتها لضمان الشرعية لنفسها، وعلى أنه دين الدولة حامية الحرمين. وهى شرعية دينية يعززها تأييد قبلى والائتمان معاً يعملان على توطيد حكم الأسرة السعودية ويمنحها شرعية السلطة^(٣٨). وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الاحتكار الرسمى للإسلام من قبل السلطات لم يكن حائلاً دون ظهور حركات أصولية إسلامية، سنية وشيعية، معارضة ومناهضة للأسرة الحاكمة، وذلك فى عقر مقدسات الإسلام فى الحرم المكى، وفى شرق المملكة، تطالب بالعودة إلى الإسلام الخالص النقى وإسقاط الحكام السعوديين. وقد تم قمع هذه الحركات بحسم وقسوة شديدة من قبل السلطات والتي وصفت تلك الحركات بأنهم عصابة من المنحرفين والعملاء أساءت فهم الإسلام وتفسيره وبأن أعضاءها مصابون بهوس دينى^(٣٩).

وتكاد تقترب كل من المغرب، والأردن، وعمان، ودويلات الخليج العربى من هذه الوضعية التى تستمد شرعيتها من رموز دينية وقبلية، فالملك الحسن يحكم المغرب استناداً إلى الشرعية الإسلامية باعتباره أمير المؤمنين، وتستخدم الدولة المغربية الرموز الإسلامية لتبرير سياساتها وأهدافها^(٤٠). ويحكم قابوس بن سعيد، سلطان عُمان، باسم الشرعية الإسلامية على المذهب الاباضى^(٤١). وفى الأردن تزعم الأسرة الهاشمية الحاكمة أنها من نسل النبي، وهذا مهم للشرعية^(٤٢).

وفى عقدى السبعينيات والثمانينيات من القرن الحالى تصاعدت دعاوى نظم الحكم العربية بضرورة إعادة النظر فى الأنساق القانونية الحاكمة والضابطة فى مجتمعاتها، والتي وصفت على المستوى الرسمى بأنها مستوردة ووافدة، بغرض إعادة الالتزام

بالقوانين الإسلامية أو الشريعة، والتقييد بها كإطار قانوني منظم وضابط لإيقاع الحياة وسلوك البشر،

وقد بدأت في أبو ظبي عمليات الجلد بالسياط للمجرمين، كما بدأت عمليات بتر الأعضاء وفقاً للشريعة في ليبيا وموريتانيا، وكانت تلك واحدة من أكثر الظواهر إثارة فيما يتعلق بتطبيق الحدود^(٤٣) وفي عام ١٩٧٨ تشكلت في السودان لجنة من أجل أسلمة Islamization الدستور. وفي خريف ١٩٨٣، كان قرار الرئيس نمري، بتطبيق الشريعة الإسلامية في أنحاء البلاد. وقام حسن الترابي، وهو في منصب المدعي العام، بدور هام في التطبيق العملي للشريعة الإسلامية في كل الميادين، وقررت تعديل وتغيير التشريع القائم الموسوم بأنه غربي ووافد، وكانت أهم الأسباب التي قدمها نظام الحكم لهذا التحول تلخص في العودة إلى الهوية الإسلامية الأصيلة^(٤٤).

أما في مصر، فقد كانت أهم الملامح الرئيسية لنظام حكم السادات هي استعادة الرموز الدينية. فمنذ أن قدم السادات إلى السلطة. أخذ يؤكد على اسم «محمد»، كاسم أول له، واصفاً نفسه بالرئيس المؤمن، منهياً خطبه بآيات من القرآن، وفي عام ١٩٧٨ صدرت وثيقة ايدولوجية للنظام عن الاشتراكية الديمقراطية، تؤكد بشدة على الإسلام كمصدر أساسي للتشريع، وتم تعيين شيخ الأزهر على نفس بروتوكول رئيس الوزراء. وقام رئيس مجلس الشعب المصري آنذاك، صوفى أبو طالب، بتشجيع عملية تقنين الشريعة الإسلامية وإعداد مسودة لتعديل الدستور المصري تجعل من مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وليس فقط أحد مصادره، المادة الثانية من دستور ١٩٧١، ولقد تمت الموافقة على هذا التعديل في مايو ١٩٨٠. وقبل هذا التاريخ بثلاث سنوات اقترحت وزارة العدل المصرية إصدار تشريعات تحدد عقاب الردة بالموت. وبمنع الربا، وقطع يد السارق ورجم الزاني والزانية بالحجارة حتى الموت. وكان مجلس الشعب المصري قد قبل تلك الاقتراحات، وبعدها بعام واحد أقر قانوناً يجرم تعاطي المسلم للخمر، ويحظر بيعها في الأماكن العامة باستثناء تلك الأماكن المخصصة للسياسة^(٤٥).

وشهدت البلدان العربية الأخرى تطوراً مماثلاً. ففي عام ١٩٧٥ تأسس في اليمن مكتب الإرشاد والتوجيه الإسلامي لحماية الوطن من الأيدولوجيات الملحدة الرافدة والتي تتعارض مع الأصول الإسلامية. وفي أواخر عام ١٩٧٨ فرضت الكويت قيوداً على عروض الرقص في الفنادق والنوادي الليلية. وكان التفسير الرسمي الذي قدمته الحكومة آنذاك هو أن الفرق الفنية التي تقدم هذه العروض قد أساءت استخدام الفن، حيث قدمت عروضاً تتعارض والطابع الإسلامي الأصيل للكويت^(٤٦).

وعلى مستوى الخطاب السياسى الرسمى لنظم الحكم العربية، حدث تغيير ملحوظ فى اللغة السياسية المتداولة خلال الربع الأخير من القرن الحالى، وكان أهم ما يميزه هو الاستخدام المتزايد للرموز الإسلامية. فالسياسيون العرب أصبحوا أكثر حرصاً على بيان أن أفكارهم وبرامجهم لا تتعارض مع الإسلام، ولا تتناقض مع مبادئه. ومن ثم بدأوا يُظهرون اهتماماً أكبر بالرموز الإسلامية وبالشرعية الإسلامية.

ففى مصر دعمت القيادة السياسية الجماعات الإسلامية لإحداث توازن مع جماعات المعارضة اليسارية، وكثيراً ما كان يشار إلى الرئيس السادات على أنه الرئيس المؤمن «محمد أنور السادات»، وكان عادة ما يختتم خطبه بمقتطفات دينية، وأصبح الإلهاد هو السمة الرئيسية التى كان يستخدمها لوصف معارضيه السياسيين.

أما جعفر نميرى، فقد خطب فى جماهير السودان فى آخر أيامه، مُدعياً أن أحد أولياء الصوفية قد جاءه فى المنام وطوف به السودان صائحاً: العدالة... العدالة، مُعطياً بذلك المحاكم الشرعية التى أقامها لتطبيق الحدود وحالة الطوارئ التى أعلنها لقهر خصوم النظام ومعارضيه، جلاً صوفياً وقداً لا يستحقها، مُظهراً نفسه بمظهر المريد الصوفى، مُدعياً أن نظامه يدعمه أهل الله (٤٧).

وفى تونس، كان الرئيس بورقيبة، الذى اعتبر منذ عام ١٩٥٦ أكثر قادة العرب علمانية، قد أخذ يمارس سياسة استرضاء المشاعر الإسلامية المتصاعدة، وما تمخض عنها من حركات أصولية وجد فيها النظام الحاكم خير حليف لمواجهة المعارضة اليسارية. وانطلاقاً من هذا الموقف، عملت السلطة على دعم الحركة الإسلامية، وغضت الطرف عن نشاطها غير القانونى، وحتى عن الخطاب التى كان يلقيها بعض رموز الحركة فى المساجد. وأغمضت عينها عن تسرب أعضائها إلى منظمات الشباب ودور الثقافة، كما تفاضت عن تداول عناصر الحركة لكتب المودودى وقطب وأدبيات الإخوان المسلمين، وذلك فى الوقت الذى كانت تطارد فيه بلا هوادة حركات اليسار وتصادر الكتب الماركسية وتحاكم حائزها بالسجن لسنوات طويلة. بل لقد ذهب بورقيبة إلى حد المطالبة بمراجعة برامج التعليم وشحنها بالمواد الدينية، وتطهيرها من الأفكار الوافدة، كما أمر بزيادة المقررات الدينية فى مناهج التعليم. وفى أحيان أخرى كان بورقيبة يقدم خطباً فى المناسبات الدينية من فوق المساجد الشهيرة فى تونس كالزيتونة والقيروان. وبعد عام ١٩٨٠ بدا واضحاً من الخطاب الحكومية والقرارات الصادرة عن نظام الحكم فى تونس، أن ثمة محاولات جادة من قبل النظام للنكوص والارتداد عن معايير التحديث، والانسحاب من مسار العلمنة التى اختارها نظام بورقيبة منذ عشرين عاماً (٤٨).

وفى الجزائر، اتخذ نظام الحكم لنفسه أيديولوجية هى مزيج من الإسلام الإصلاحي

والاشتراكية لتكون العقيدة الرسمية للنظام وأساساً لشرعيته . وكانت ثمة محاولات جادة من قبل النظام لتعزيز التوجه الإسلامى ودعمه لمواجهة حركات الرفض والاحتجاج الجماهيرية فى الجزائر . فالمساجد الرسمية كانت تدعو ، باسم النظام ، إلى قيم التضامن الإسلامى ، وتندد بأحداث الشغب والتمرد ، وترجعها إلى قلة الوازع الدينى ، وتدعو إلى تحكيم العقل والحكمة باعتبارهما ميراث المسلم الصالح للقضاء على الفتن التى تهدد استقرار الأمة وإصلاح أحوالها وتحث المسلمين الجزائريين على الامتثال لأوامر أولى الأمر ، فالطاعة والالتزام من شأن المسلم الصالح ، أما المساس برموز الدولة أو النظام فهو فساد للدين والدنيا معاً (٤٩) .

أما فى ليبيا ، وبعد محاولات لإحياء الشريعة الإسلامية فى السنوات الأولى من عقد السبعينيات من القرن الحالى ، تقدم الرئيس القذافى بتأويلاته الخاصة للإسلام ، ليختزل الشريعة فى القضايا الدينية والسلوك الأخلاقى ، وفى هذه التأويلات رفض السنة النبوية والتراث الهائل من دراسات علماء المسلمين واكتفى بالقرآن وحده . وفى تطور لاحق حذف الشريعة واستبدلها بالكتاب الأخضر الذى ضمنه ما أسماه بالنظرية العالمية الثالثة ، والتى انطوت على تأويلات للقرآن يصعب أن تجد قبولاً لدى جمهور المسلمين (٥٠) .

يبقى أن نشير إلى تزايد اهتمام الحكومات العربية بالتعليم الدينى . ففى عام ١٩٧٧ ، عقد فى العربية السعودية مؤتمرًا للتعليم الإسلامى ، حضره ممثلون لأربعين دولة إسلامية وعربية ، وكانت أهم توصيات المؤتمر ضرورة تبنى سياسة تعليمية تنهض على أساس الرؤية الإسلامية التى تشق مبادئها من المصادر الإسلامية المتحيزة عن الأيدولوجيات الرضعية ، كما أكد المؤتمر على ضرورة إعادة النظر فى مناهج العلوم الطبيعية وطرق تدريسها بغرض إزالة الفجوة المصطنعة ، فى رأى المؤتمرين ، بين الدين والعلم ، والتى اعتبروها بدعة وافدة من تراث الغرب ، وقد قامت العديد من الحكومات العربية بإحداث تحويرات وتغييرات أساسية فى المناهج الدراسية بهدف زيادة المحتوى الدينى فى هذه المناهج .

رابعاً

نحو تأويل مازق الإصلاح الدينى فى العالم العربى .

لننظر الآن على أى نحو يمكننا تأويل ما شاب أيدولوجيا الإصلاح الدينى من نزعات برجمانية وانتقائية وتوفيقية وماضوية أو انكفائية ، انتهت بتيار الإصلاح الدينى لأن يخطو فى حركته إلى الخلف ولا يتقدم إلى الأمام ، وجعلت من منحنى التجديد الدينى

منحنى هابطاً أخذاً فى التراجع، ثم التصلب فى النهاية على يد الإخوان المسلمين، وما خرج من يمينها ويسارها من جماعات أصولية جديدة.

نُسلم، بداية، بأن التيارات والاهتمامات الفكرية فى عصر ما، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع الاجتماعى - الاقتصادى الذى تظهر فيه، ومن ثم فنحن نؤكد هنا على الطبيعة الفكرية - الاجتماعية لتيار الإصلاح الدينى. فالقضية هى قضية اجتماعية بالأساس، وعلى هذا يجب التوجه مباشرة إلى التفكير فى الشروط الماية التى فى ظلها كانت الدعوة للإصلاح والتجديد، ولماذا جاءت على النحو الذى رأيناه.

فى البدء كان التغلغل الإمبريالى فى حركة التطورات للتكوينات الاجتماعية غير الأوروبية، العربية منها وغير العربية، وقد أحدث ذلك التغلغل انعطافاً جذرياً فى تطور هذه التكوينات، تولدت بفعله فيها علاقات إنتاج جديدة، ومن الصعب القول بأنها كانت تحققاً لضرورة تاريخية هى ضرورة المنطق الداخلى لتطور هذه التكوينات السابقة على التغلغل الإمبريالى. فلقد أتت تلك العلاقات الجديدة كنتيجة تاريخية لما أحدثته التغلغل من تفكيك لعلاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، ولذا يعد التطور الإمبريالى هو القوة المحركة لتاريخ العرب الحديث والمعاصر، وهو التاريخ الذى لم ينتقل إليه العرب بفعل حركة التناقضات الداخلية فى التكوينات الاجتماعية العربية، وإنما بفعل سيطرة الإمبريالية عليها وربطها التبعية لها، ومن بدء هذه السيطرة، وبدء الخضوع والتبعية البنيوية للبنية الرأسمالية الأم يبدأ التاريخ المعاصر للعالم العربى.

ويرى مهدى عامل، أنه فى إطار هذه العلاقة من السيطرة الإمبريالية جرى فى العالم العربى، كما فى مناطق أخرى كثيرة من العالم، وبأشكال مختلفة ومتفاوتة، تحويل معين للبنية الاجتماعية السابقة، تفككت فيه علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، فتولدت بهذا علاقات إنتاج جديدة، هى شكل تاريخى محدد من علاقات الإنتاج الرأسمالية التابعة، وهذه بدورها حددت شكلاً خاصاً من تطور القوى المنتجة فى إطار تلك العلاقات من التبعية للمراكز الرأسمالية الأم، وبينما كان الطابع الرئيسى المميز لنمط الإنتاج الرأسمالى، هو أنه فى تطوره المتوسع كان يميل نحو ضرورة القضاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه، نجد خلافاً لذلك، أن نمط الإنتاج الرأسمالى التابع يعجز نسبياً عن القضاء على هذه العلاقات السابقة التى تظل متعايشة معه فى سياق البنية الاجتماعية التابعة، بل ويميل بالعكس فى تطوره هذا إلى السماح لها بالتجدد، وكأن الشكل الذى فيه يسيطر عليها هو نفسه الشكل الذى فيها يعاد إنتاجها نسبياً، إن العجز البنيوى والهيكلى ولد بدوره العجز عن إحداث قطيعة نوعية مع الماضى ومع ما هو رث من تراثنا وصارت مجتمعاتنا وكأنها مشدودة إليه بحبل سرى لم تقطعه، إذ لم تشهد هذه

يطلق عليه في بعض البلدان العربية على الأقل، اسم القطاع التقليدي: والنتيجة، أن مجتمعاتنا العربية، ولربما كل أقطار العالم، تعاني من ازدواجية واضحة على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية. ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، منفصلين ولكنهما متعايشين معا داخل المجتمع الواحد، أولهما عصري مستنسخ عن النموذج الغربي ومرتبطة به ارتباطاً تبعياً، ويوسم بأنه وافد، والثاني، تقليدي أو أصيل، وهو استمرار لما كان قائماً من قبل التغلغل الإمبريالي يتم الدفاع عنه بدعوى الأصالة والحفاظ على تراث الأسلاف (٥١).

هوامش الفصل الأول

١ - ما أسماء دانيال بل بالانتهاك العظيم لحرمة المقدسات والتعصبات الأساسية التي نسجت هذا الانتماء وشكلته في تلك الفترة.

Danial Bell, The Return to The Sacred? The Argument on The Future of Religion, op. Cit, P.326.

وانظر أيضاً :

- سمير أمين، الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية أمام تحديات العصر، مصدر سابق، ص ٥.
- غالى شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربية للكتاب، د.ن، ١٩٨٣، ص ١٢٨-١٢٩.
- هشام جعيط، أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، ديسمبر ١٩٨٥- يناير ١٩٨٦ مركز الأبحاث القومي، بيروت ٩٨٦، ص ٢٠-٢٧.

٢ - انظر :

Bassam Tibi, Islam and Secularization. op. cit. pp. 65-79.

Karel Pobbelaere, Secularization. A multi- Dimensional Concept, Current Sociology , The Journal of the International Sociological Association, Vol 29, No. 2, Summer, 1981. pp.3-95.

٣ - انظر :

- مراد وهبة، إشكاليه التنوير والثقافة، مصدر سابق، ص ٩-٨.
- ديفيد مارتن، التنوير : الحوار والصراع مع الإشارة إلى الدين، مصدر سابق، ص ٣٢-٤٠.
- قسطنطين زريق، النهج المصري : محتواه وهويته- إيجابياته وسلباته، في : الأصالة والمعاصرة، مصدر سابق، ص ٣٦٥-٣٨٣. ص ٣٦٦-٣٦٩.

٤ - انظر :

- مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية، مصدر سابق، ص ١٨٧-١٨٩.
- غالى شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، مصدر سابق، ص ١٣٠-١٣٥.
- * - بخصوص عدم تطور الأوضاع الاقتصادية العربية في القرون الوسطى إلى نظام رأسمالي رغم ما عرفته تلك الأوضاع من اقتصاد سلمي واسع ومتطور على غرار ما حدث في أوروبا، راجع بخصوص بحث المسألة على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية :
- سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنريت عيودي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠.
- سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، مصدر سابق، ص ١٠٩-١١٢، ص ١٢٣-١٢٨.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي ١، دار الطليعة، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٥.
- فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة : طريف عبد الله وكمال السيد، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١ خاصة الفصل الثاني من ص ٥٣-١١٣.
- رؤف عباس، قدوم الغرب... بداية للنهضة أم أجهاض لها، المنار، العدد ٣٩ يوليو ١٩٨٧، ص ٥٨-٧٠.
- ٥ - محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عاد العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ١٤٨-١٤٩.
- ٦ - انظر عرضاً للحركات الاحيائية الإسلامية الثلاث : الوهابية والسنوسية والمهدية، في المصادر التالية :
- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٥٣-٢٨٢.
- محمد عمارة، الصحو الإسلامية والتحدى الحضاري، مصدر سابق، ص ١٨-٢٤.
- رؤف عباس، «الجدور التاريخية للحركة الإسلامية»، المنار، العدد ١٨ يونيو ١٩٨٦، ص ٢٤-٣٥.
- ٧ - لطفي الخولي، «تساؤلات حول الفكر العربي المعاصر»، ابداع، العدد الثاني فبراير ١٩٩٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢. ص ٣٦-٤٧.
- ٨ - راجع بخصوص التأثيرات التي خلفتها الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل الخلفية التاريخية- الفكر السياسي والاجتماعي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧.

- ٩ - حول تجربة محمد علي : تطورها ومصيرها وآثارها في التاريخ المصري الحديث والمعاصر انظر :
- البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩ ، دار النهار ١٩٧٧ .
- أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، مصدر سابق .
- طاهر عبد الحكيم ، الشخصية الوطنية المصرية . قراءة جديدة لتاريخ مصر ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ، ص ١١٥-١٢٢ .
- عبد الرحمن الرافعي ، عصر محمد علي ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٢ .
١٠ - راجع بخصوص حركة التجديد الإسلامي بوجه عام :
- أحمد عبد الرحيم مصطفى ، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٧١ .
- محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٨٥-٣٤٠ .
- بسام طيبي ، الثقافة العربية في مفترق الطرق ، مصدر سابق ، ص ٤٨-٥٥ .
- علي محافظة ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤ ، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعمية ، الدار الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٧٥ .
* - راجع الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، والتي قام محمد عمارة بتحقيقها فضلاً عن تقديمها بدراسة وفيه لفكر الطهطاوي وحياته وإسهاماته ، انظر : رفاعة رافع الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق : محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٣ .
١١ - انظر : هالة مصطفى ، الإسلام السياسي في مصر ، مصدر سابق ، ص ٢٧-٣٦ .
- ملف الطليعة ، رفاعة الطهطاوي رائد الفكر المصري الحديث ، عدد يوليو ١٩٦٧ ص ١٥٢-١٨٦ .
- البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، مصدر سابق ، ص ٤٣-٤٤ .
- غالي شكري ، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، مصدر سابق ، ص ١٤٦-١٦٣ .
١٢ - راجع بخصوص الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن حياته وآثاره والتي قام بتحقيقها محمد عمارة : جمال الدين الأفغاني ، الأعمال الكاملة مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكاملة ، بتحقيق ودراسة محمد عمارة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٦٨ . وانظر أيضاً :
- بسام طيبي ، الثقافة العربية المعاصرة في مفترق الطرق ، مصدر سابق ، ص ٥٣-٥٤ .
- حسن حنفي ، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، مصدر سابق ، ص ٩١-١١٠ .
- غالي شكري ، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، مصدر سابق ، ص ١٦٥-١٦٨ .
١٣ - راجع الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده التي قام بتحقيقها محمد عمارة وانظر أيضاً :
- محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٨٥-٣٤٠ .
- هالة مصطفى ، الإسلام السياسي ، مصدر سابق ، ص ٤٥-٥٤ .
١٤ - أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، تكون الفكر والأيدولوجية... مصدر سابق . ص ٣٩٨-٤٣١ .
١٥ - انظر : هالة مصطفى ، الإسلام السياسي ، مصدر سابق ، ص ٥٥-٥٨ .
- ألبرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، مصدر سابق ، ص ٢٧٥ .
١٦ - Nazih N. M. Ayubi, The Political Revival of Islam, Op. Cit. pp. 10-11.

- ١٧ - حول التاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري لفترة ما بين الحربين انظر :
عفاف لطفي السيد ، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢-١٩٣٦ ، ترجمة . عبد الحليم سليم ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
عبد العظيم ومضان ، الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨١ .
١٨ - انظر : محمد الحقي ، جذور الأصولية الإسلامية في مصر ، المنار ، ٤٩ ، يناير ٩٨٩ ، ص ٨٨-٩٠ .
البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، مصدر سابق ، ص ٢٣١-٢٣٢ .
رفعت السعيد ، حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين متى... كيف... ولماذا ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٤ ، ص ٤٢-٤٤ .
١٩ - صلاح عيسى ، مثقفون وعسكر ، مراجعات وتجارب وشهادات عن حالة المثقفين في ظل حكم عبد الناصر والسادات ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ، ص ٦٣٨-٦٣٩ .

- ٢٠- راجع بخصوص المارك الفكرية لكل من طه حسين وعلى عبد الرازق وأرباطها بالصراع الاجتماعي والفكرى فى مصر فى العشرينات من القرن الحالى:
- غالى شكرى، النهضة والفسوط فى الفكر المصرى الحديث، مصدر سابق، ص ٢٣٥-٢٥٨.
- خيرى شلبى، حاكمة طه حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ١٩٧٢.
- ٢١- حول نشأة جماعة الإخوان المسلمين وتطورها وفكرها راجع:
- ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، الجزء الثانى التنظيم والأيديولوجيا، ترجمة: منى أنيس وعبد السلام رضوان، مكتبة مديولى، القاهرة، بدون تاريخ. خاصة الفصلين الثامن والتاسع.
- زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية (١٩٢٨-١٩٤٨)، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، مارس ١٩٧٩.
- عبد العظيم رمضان، دراسات فى تاريخ مصر المعاصر، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨١، ص ٢٦١-٣٠٤.
- راجع أيضاً دفاع طارق البشرى عن الحركة الأصولية الإسلامية استناداً إلى المنظور الداخلى الذى يحكم الحركة وفكر مؤسسها، فى ضوء الظروف المحلية والعالمية التى كانت تعيشها مصر والعالم العربى فى نهاية العشرينات وطوال الثلاثينات والأربعينات من القرن الحالى:
- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥-١٩٥٢ (مراجعة وتقديم جديد). دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢١-٢٩، ص ٥٣-٥٥، ص ١٠٦-١٠٧.
- ٢٢- سيد قطب، معالم فى الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢١-٢٩، ص ٥٣-٥٥، ص ١٠٦-١٠٧.
- ٢٣- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية الثامنة، ١٩٨٨، ص ١٠، ص ٢٣، ص ٢٤-٢٦. وانظر أيضاً:
- جيلز كيبيل، النبى والفراعون، مصدر سابق، ص ١٩-٥٤.
- محمد حافظ دياب، سيد قطب. الخطاب والأيديولوجيا، مصدر سابق.
- ٢٤- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مصر سابق، ص ٨٢-٩٦.
- (*) لا يمنعنا هذا بالطبع من الإشارة إلى وجود تيار مستنير فى إطار الحركة الإسلامية السياسية فى العالم العربى، وأن كان لا يتمتع بذات القوة والفاعلية التى تتمتع بها هذه الحركات التى أشرنا إليها. راجع ما ذكرناه بشأن أصحاب المشروعات الفكرية للنهضة ذات الهوية الإسلامية فى الفصلين الثالث والخامس من البحث ص ١٠٠-١٧٣ ص ٢٤٠-٣٠٥ على التوالى.
- (*) عندما أصدر الامم اخومينى فتواه بإقامة حد الردة والمطالبة بإهتزاز دم سلمان رشدى بسبب روايته آيات شيطانية قال الشيخ عمر عبد الرحمن أنه لو كان قد أقيم الحد على نجيب محفوظ بسبب روايته أولاد حارتنا لما تجرأ آخر على النيل من الإسلام، أيضاً نشير إلى أن مقتل فرج فودة الذى كان واحداً من الرموز الداعية للعلمانية فى مصر فضلاً عن التهديدات التى يتعرض لها أمثاله، وفى العربية السعودية كان بروج شريط كاسيت يكفر كل المبدعين العرب ويعرض قائمة سوداء بأسماء الكفرة والملحدون من أهل الحدائث والفكر والإبداع وهى قائمة طويلة تكاد تكون ثباتاً حصرياً لكل الكتاب والمبدعين العرب على اختلاف أنتمائاتهم واتجاهاتهم الفكرية والفنية، تبدأ من رفاعة الطهطاوى وتنتهى إلى نجيب محفوظ، انظر بخصوص هذه القائمة: أسرة تحرير مجلة أدب ونقد، غلام يعد العدة. شريط كاسيت سعودي: كل المبدعين العرب كافرون، مجلة أدب ونقد، العدد ٤٢ نوفمبر ١٩٨٨. ص ١٩-٢٧.
- ٢٥- راجع:
- هشام جعيط، أثر فلسفة التنوير على تطوير الفكر فى العالم العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص ٢٠-٢٧.
- مطاع صقيدى، «تنوير المنير»، الفكر العربى المعاصر، العدد ٣٧، ديسمبر ١٩٨٥-يناير ١٩٨٦، مركز الأنحاء القومى، بيروت، ص ٤-١٩.
- رفاعة الطهطاوى، تخلص الابرز فى وصف باريز، فى: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مصدر ساب، ص ١٥٢-١٥٣، ص ١٨٧-١٨٨.
- ٢٦- جمال الدين الافغانى، الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة، مصدر سابق، ص ١٣١-١٥٣. وانظر أيضاً:
- طيب تيزينى، اشكالية الأصالة والمعاصرة فى الوطن العربى، فى: التراث وتحديات المعصر فى الوطن العربى (الأصالة والمعاصرة)، مصدر سابق، ص ٨٥-٩٨.

- حسن حنفى، قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر، مصدر سابق ص ٩١-١١٠.
- عبد العظيم رمضان، الفلك الثورى فى مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، مصدر سابق ص ١٥-١٦.
- Hassan Hanafi, The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism, op. 100-102.
- ٢٧- نشر الامام محمد عبده تعليقاته وردوده على فرح انطون فى ستة مقالات متتالية فى المنار وبدأ نشر المقال الأول فى الجزء العاشر من المجلد الخامس الصادر يوم الأربعاء الموافق ٢٠ أغسطس ١٩٠٢، وكان بعنوان «الفيلسوف الوليد بن رشد» وهو الرد الأول على مجلة الجامعة الفراء، التى كان يصدرها فرح انطون، ونشر المقال السادس والأخير فى الجزء الخامس عشر من المجلد نفسه وقد صدر فى أول نوفمبر ١٩٠٢، وقد قام فرح انطون بنشر هذا الحوار ضمن كتابه ابن رشد وفلسفته واحتل الحوار ما يقرب من ثلثي صفحات الكتاب انظر:
- فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، وانظر أيضا:
- منى أو سنة، «أورشليم الجديدة» الطريق إلى التسامح، فى: مراد وهبه (المحرر)، أبحاث المؤتمر الاقليمى الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٧٧-٨٥.
- ٢٨- انتهت البحوث التى أجريت حول ظاهرة الحجاب فى المجتمع المصرى إلى أن الأسباب التى دفعت للإناث إلى ارتداء الحجاب حسب أهميتها وترتيبها على النحو التالى: ١- أننى امرأة مسلمة وهذا الذى هو ما يأمرنا به الشرع الإسلامى، (٢) أن هذا الذى يقرئنا من الله، (٣) إن الدافع لارتداء الحجاب هو الخوف من عذاب الآخرة، (٤) إن القراءات الدينية المتعمقة التى أتاحت لنا انتهت بنا إلى الاقتناع بضرورة ارتداء الحجاب. (٥) إن ارتداء الحجاب يسمح لنا بمواجهة ظواهر الانحلال والفساد الذى استشرى فى المجتمع. راجع بهذا الخصوص كل من:
- زينب رضوان، ظاهرة الحجاب بين الجامعات، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨١. ص ٨٦.
- John Alden Williams, Veiling in Egypt as a Political and Social Phenomenon, in John L. Esposito (ed), Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change, Syracuse University, New York, 1990 pp. 71-85.
- ٢٩- تشير الإحصاءات الرسمية فى مصر إلى أنه خلال الفترة ١٩٧٠-١٩٨٢، كان يتم بناء ثلاث مساجد أهلية يوميا. ففى عام ١٩٦٤ كان عدد المساجد الأهلية ١٤٢١٢ مسجداً أهلياً، وصل عددها فى عام ١٩٨٢/١٩٨١ إلى ٢٦٠٠١ مسجداً. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الزيادة كانت مرتبطة فى جانب منها بحجم الإعفاءات الضريبية التى يتمتع بها أصحاب العمارات إذا ما قاموا ببناء مسجد أسفل عماراتهم انظر:
- محمد أحمد خلف الله (إشراف)، مجلد الأنشطة الدينية، المسح الاجتماعى الشامل للمجتمع المصرى ١٩٥٢-١٩٨٠، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨٥. ص ١٠٢-١٠٣.
- ٣٠- سعد الدين إبراهيم، مصر تراجم نفسها، دار المستقبل العربى، القاهرة الطبعة الأولى، ١٩٨٣. ص ٣٣-٣٤.
- ٣١- وزارة الشؤون الاجتماعية. مصر. الإدارة العامة للإحصاءات والمعلومات، المؤشرات الإحصائية فى مجالات الرعاية والتنمية الاجتماعية ١٩٨٠-١٩٨١.
- ٣٢- نذكرها هنا على سبيل المثال أن مجلة الدعوة الناطقة باسم جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، كان يوزع منها قبل قمع الجماعة عام ١٩٥٦ حوالى ٨٠,٠٠٠ نسخة. وبعد أن استأنفت الجماعة طبعها فى يوليو ١٩٧٦، أى بعد عشرين عاما من التوقف والحظر أصبح يوزع منها حوالى ١٥٠,٠٠٠ نسخة. راجع:
- Ali E. H. Dessouk, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 19-20.
- ٣٣- راجع تحليل المضمون الذى قام به جيلز كيبيل لإعداد من مجلة الدعوة ضمن كتابه عن الجماعات الأصولية الإسلامية انظر:
- جيلز كيبيل، النبى والفرعون، مصدر سابق، ص ٩٥-١٢٤.
- « عقد فى القاهرة من ٣-٤ مارس من عام ١٩٩١ بجامعة الأزهر ندوة لبحث موضوع علم الاجتماع فى مصر إلى أين؟ وفيها خصصت جلسة كاملة لمناقشة ما سعى بالمنظور «أسلمة العلوم»، التاصيل الإسلامى لعلم الاجتماع إلى أين؟، محاولة منهجية لتحديد طبيعة وموقع علم الاجتماع الإسلامى. انظر أيضاً:
- زينب رضوان، النظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- عبد العظيم أنيس، «هل يمكن أسلمة العلوم»، قضايا فكرية، مصدر سابق، ص ١٨٣-١٨٦.
- Ali E. H. Dessouki of Social Political and Economic Studies, Vol. 11 No. 317-325. - ٣٤

٣٥ - راجع بخصوص شركات توظيف الأموال الإسلامية في مصر ودورها في تعبئة الفوائض المالية لصغار ومتوسطي المدخرين، ثم دورها في بزوغ ما عرف بظاهرة المواطن المتربع، أي الذين يعيشون على الربح الذي يحصل عليه مقابل إهداع- توظيف- أمواله لدى هذه الشركات، ثم دورها في تعميق وترسيخ قيم الطفيلية في المجتمع المصري، وأخيراً نهب آمال المصريين تحت راية الاقتصاد الإسلامي وباسم الاسلام:

- عصام رفعت وآخرون، شركات توظيف الأموال، الاسطورة. الانهيار- المستقبل كتاب الاهرام الاقتصادي، الكتاب الرابع، الأهرام، القاهرة، الطبعة الثانية، يونيو ١٩٨٨.

- محمود عبد الفضيل، الخدمة المالية الكبرى، الاقتصاد السياسي لشركات توظيف الأموال، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.

- بدر عقل، توظيف الفساد، الدار العربية للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٨٨.

- فرج فودة، الملعوب، قصة شركات توظيف الأموال، مصر الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨.

*) بإمكان المشاهد أن يلاحظ في القاهرة، على سبيل المثال، بأنه لا يكاد يخلو شارع، خاصة في مناطق الأطراف، من مدارس ومحال تجارية ومستشفيات تحمل التوحيد، موبيليات الحق، نور الإسلام للأدوات الكهربائية، الإسلامية للدواجن، سوبر ماركت الصفا والمروة، مبنى ماركت الجهاد، مكتبة نور الإسلام، شركة سنتر النور والتوحيد للملابس الرياضية، الاسراء لمواد البناء، الهدى النوى للتجارة والعقارات، الهدى للملابس المجهيزات...

*) راجع الفصل الأول، ص ١ - ٧٠.

**) لعل المثل الواضح هنا هو الدور الذي يقوم به علماء الدين الرسميين في مصر، فبعد زيارة الرئيس السادات للقدس في عام ١٩٧٧ باركوا الصلح مع العدو الإسرائيلي باسم الإسلام، وكانوا من قبل يدعوننا للجهاد والتضحية باسم الإسلام وافتوا بأن الصلح مع إسرائيل غير جائز شرعياً، والعدو هو العدو لم يتغير ولم يكف عدوانه على أرواح العرب وأرضهم. وهم ذاتهم الذين عقدوا المؤتمرات ودبجوا الخطب والمقالات وألغوا الكتب لاثبات أن الإسلام دين الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. وهم ذاتهم الذين عادوا في عصر الانفتاح ليؤكدوا أن الله جعل بعضنا فوق بعض درجات ليتخذ بعضنا بعضاً سخرية، ولا يحدون للدرجات تاريقات سوى التفاوت والتمايز الاقتصادي والاجتماعي، وهم ذاتهم الذين كانوا قد دافعوا عن قوانين الإصلاح الزراعي وإعادة توزيع الثروة والتأميم، ثم عادوا مع رفع الحراسات وإعادة توزيع النظر في القوانين المتعلقة بالعلاقة بين المالك والمستأجر في الأرض الزراعية ليؤكدوا لنا أن تلك القوانين، التي سبق وأن دافعوا عنها، إنما تتعارض مع الشريعة وتتنافى مع طبائع البشر.

*) نشير هنا إلى حالة اليمن الديمقراطية الشعبية (عدن)، فعلى الرغم من التوجه الماركسي المعلن، فإن دستورها كان يعلن أن الإسلام دين الدولة، كما كانت الشخصيات القيادية المعروفة بتوجهها الماركسي تقوم بإمامة المسلمين في الصلاة التشريعات الإسلامية ويؤكد أن الإسلام والماركسية منسجمان وليس ثمة تضاد بينهما. انظر: ريتشارد كمجيان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، ص ١١٤ - ١١٥.

**) لعل أبرز مثال يمكن أن ندلل به هنا ما ذهب إليه الرئيس عبد الناصر في تفسيره لهزيمة ١٩٦٧ بادعائه أنها قدر وتحقيق لإرادة الله، وامتحان من الله، وعلينا قبول هذا الامتحان الإلهي... إلى غير ذلك من المتراقات التي تروج للإدراك القدرى لهزيمة. وأيضاً تبني أجهزة الدولة المصرية بصحافتها وكافة وسائل إعلامها وزرعاتها لقصة ظهور السيدة العذراء في إحدى كنائس حى الزيتون بالقاهرة، والكفاحية. الأمر الذي كان من شأنه إشاعة موجة مجموعة من الهوس الديني في المجتمع المصري آنذاك. راجع:

- صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٧٥ - ١٨٦.

- رباب الحسيني، موقع الدين في ايدولوجيات العالم الثالث، مصدر سابق، ص ١٧٤ - ١٨٥.

- برهان غليون، اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ٧ - ٩.

٣٦ - سعد الدين إبراهيم، «مصادر الشريعة في أنظمة الحكم العربية»، المستقبل العربي السنة السادسة، العدد ٦٢، إبريل ١٩٨٤، ص ٩٣ - ١١٨.

٣٧ - انظر: أيمن الياقيني، الإسلام والعريش. الدين والدولة في السعودية، ترجمة: سيد زهران، كتاب الأهالي رقم ٢٦، جريدة الأهالي، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٠٤ - ١٠٦ ص ١٩٢ - ٢٠٤.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 14 - 15.

Marvin Zanis, How Useful is Islam as an Explanation of Politics of the Middle East? Op. Cit. pp. 198- 199.

٣٨- حول حادث اقتحام الحرم الملكي واحتلاله من قبل جماعة جهميان العتيبي النظر :
- رفعت سيد أحمد،

Willian B. Quandt, Soudi in The 1980' 5 : Foreign Policy, Cecurity and Oil, Washington, D. C. Booking Institution, 1981 pp. 93- 96.

Jean C. Laude Vatin, Revival in the Maghreb: Islam as an alternative Political-٣٩ Language, Op. cit. pp 222-224.

٤٠- ريتشارد هربرد كمجيان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، ص ١١٠.

٤١- ريتشارد هربرد كمجيان، المصدر السابق، ص ص ١٠-١١.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 10- 11 - ٤٢

٤٣- انظر : محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ص ص ٦٣-٦٥.

- حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي. الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً، مركز الدراسات السودانية، الكتاب الأول، مركز البحوث والدراسات العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص ١٠٠-١١٥.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 10- 11.

٤٤- انظر :

li E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 9 - 10.

Nazih N.M. Ayubi, The Political Revival of Islam: The Cas of Egypt, Op. Cit. pp. 487-488.

٤٥- انظر ريتشارد هربرد كمجيان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، ص ص ١١٠-١١٢.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 10- 11.

٤٦- الحاج وراق، صناعة الوهم: الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الديني في السودان، قضايا فكرية، مصدر سابق، ص ص ٢١٢-٢١٨.

٤٧- انظر :

Jean Claude Vatin, Revival in The Maghreb, Op. Cit., pp. 238-242.

- مصطفى التواتي، الحركة الإسلامية في تونس، قضايا فكرية، مصدر سابق، ص ص ٢٠٠-٢١١.

٤٨- انظر :

Jean Claude Vatin, Revival in The Maghreb, Op. Cit., pp. 232-238.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 11 - 12.

٤٩- مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية، مصدر سابق، ص ص ١٨٧-١٨٨.

٥٠- المصدر السابق، ص ص ١٨٩-١٩٠.

٥١- انظر : مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية...، مصدر سابق، ص ص ١٩٠-١٩٣.

الفصل الثانى
أليات تحريف الصراع الإجتماعى
وصعود الأصولية الإسلامية
فى مصر

تمهيد

نحن معنيون هنا ببيان الشروط المادية الموضوعية التي أنتجت ظاهرة المد الأصولي في المجتمع المصري على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، وأيضاً الكشف عن القوى الاجتماعية والسياسية المحلية والإقليمية والعالمية الكامنة وراء تنامي الأصولية في مصر ونحاول أن نوضح هنا أن الظاهرة في مجملها تعد أحد نواتج أزمة التحول والانتقال التي خبرها المجتمع المصري منذ نهاية الستينيات وطوال السبعينيات والثمانينيات، وهي أزمة كانت تشير إلى أن ثمة جهوداً ومحاولات تبذل من قبل قوى وأطراف محلية وإقليمية ودولية لإحداث تحولات في بنية التكوين الاجتماعي المصري وفي استراتيجيته تطوره، وذلك للانتقال به من شكل وطور استراتيجيات للتطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كانت قائمة منذ منتصف الخمسينيات حتى هزيمة يونيو ١٩٦٧، إلى شكل وطور واستراتيجيات أخرى مغايرة ومتباينة. ولم يكن لهذا الانتقال أن يتم بشكل آلي وتلقائي، وإنما كما ذكرت قبلاً، من خلال جهود ومحاولات القوى الاجتماعية والسياسية في الداخل والخارج والمعنية بإحداث الانتقال والتحول، لأنه يتفق ومصالحها ونمو هذه المصالح ودوامها ومن ثم كان يتعين على هذه القوى أن تخوض صراعات طبقية وسياسية وعسكرية ضد القوى الأخرى التي ربما تريد الإبقاء على الوضع الراهن، أو تلك التي تبغى أن تنتهج منحى آخر للتطور، واستراتيجيات أخرى، غير تلك التي تبغيها القوى الراغبة في إحداث التحول والانتقال.

وبديهي أن الانتقال والتحول يتم من خلال الصراع الطبقي بأشكاله ومستوياته المتعددة، وكل صراع طبقي هو بالأساس صراع سياسي. وفي مسار الصراع، يعد الصراع الأيدولوجي آلية هامة لإتمام تحويل النظام الاقتصادي الاجتماعي، وإعادة بناء علاقات السيطرة والهيمنة داخل المجتمع، فالقوى المتصارعة تلجأ إلى مختلف الأيدولوجيات المتاحة والممكنة في الفضاء الاجتماعي لأجل تأسيس وتعبئة وحشد القواعد الاجتماعية المؤيدة والمناصرة لها، وللتعبير عن مصالحها والدفاع عن هذه المصالح.

ويلمح المراقب لحركة المجتمع المصري منذ مطلع السبعينيات أن كُلاً من الطبقة الحاكمة بشرائعها المتعددة، المسيطرة اقتصادياً والسائدة سياسياً، وأيضاً عناصر عديدة من المحكومين الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا والوسطى، قد أداروا صراعاتهم الأيدولوجية داخل الإطار الديني، فالفرقاء جميعهم، حكاماً ومحكومين، خاضوا حروبهم الطبقيّة السياسية تحت رايات الإسلام، وبوحى من مبادئه وكما تتراءى لكل فريق.

فالدولة والتحالف الطبقي الحاكم الجديد الذي تشكل في السبعينيات، استخدم ما هو متاح في ترسانة أجهزة الدولة الأيدولوجية، المؤسسات الدينية والتعليمية والتربوية

والإعلامية... لتهيئة المناخ العام وتذليل الأرض وتمهيداً أمام التحولات المرتقبة، وما يقتضيه ذلك من إعادة تكييف المزاج الجماهيري العام، وحفر قنوات وعى جديدة فى اذهان الجماهير تواكب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للعصر الجديد الآتى: تضليلاً وتزييفاً للوعى بخلق وإحياء وترسيخ هويات وانتماءات دينية وطائفية بديلة للهوية والانتماء الوطنى والقومى والاجتماعى، واتخذ ذلك شكل بعث وإحياء القيم التقليدية المتخلفة فى بنية المجتمع وجهاز الدولة، كما اتخذ شكل تكثيف وإذكاء المشاعر الدينية وزيادة حدتها بإثارة الأوهام حول المخاطر التى تتهدد دين الإسلام والمسلمين مؤامرات الشيوعيين والأقباط واليهود والعالم الصليبي، وذلك لتحويل الأنظار عن التحولات الاقتصادية والسياسية التى تقوم بإحداثها فى الواقع، كما استخدم التحالف الحاكم سلاح التكفير والإلحاد لمواجهة قوى المعارضة اليسارية والناصرية، بحيث يتم تحويل أنظار بقية أعضاء المجتمع عن وجهات نظر هذه القوى بزعم أنها قوى ملحدة وكافرة، أيضاً اتجه نظام الحكم إلى التلويح بتطبيق الشريعة الإسلامية من أجل التسليح بوسائل ضبط وقهر قانونية وشرعية جديدة لاحكام الضبط والسيطرة على المجتمع بأسره،

إن تبنى نظام الحكم فى مصر، منذ السبعينيات، لأيدولوجية ذات شكل دينى، والطرق التى انتهجها النظام لوضع هذه الأيدولوجية موضع التنفيذ كان من شأنه على الجانب الآخر أن يخلق حالة من التوتر والنزاع الدينى بين المسلمين والمسيحيين من أجل مصر، ومن ثم كانت صداماتهم المسلحة والتى قامت بالأساس على الاستراتيجية التى أخذ التكتل الحاكم الجديد على عاتقه مهمة فرضها على المجتمع المصرى لأجل ترسيخ سيطرته وإنجاز تحولاته الاقتصادية.

وتكشف مراجعة فترات انفجار النزاع الدينى والطائفى بين المسلمين والأقباط المصريين فى السبعينيات، عن أنها كانت مشروطة بالعوامل المحركة لاحتتمالات تفجر الصراع الطبقي الحقيقى خلال فترات تفكيك التركيبة الناصرية، والتحول إلى سياسة إعادة إدماج المجتمع المصرى فى النظام الرأسمالى العالمى، فكلما كانت تتصاعد المقاومة من قبل الجماهير الشعبية التى كانت مصالحها تضار من جراء هذا التحول، كان البديل المطروح أمام نظام الرئيس السادات هو تكثيف وتعزيز الأيدولوجية الإسلامية، وزيادة حدة المشاعر الدينية لدى عموم المصريين، مما يفضى بدوره إلى خلق صدامات بين المسلمين والمسيحيين منهم، الأمر الذى يؤدى بالضرورة إلى تحريف وجرف الصراع الاجتماعى عن مساره الحقيقى وتلك كانت آليات النظام لتمرير تحولاته وترسيخها، ولتحريف الصراع الاجتماعى المحتمل تفجيره بفعل هذه التحولات وانعكاساتها.

وعلى الجانب الآخر، فإن قطاعاً كبيراً من الطبقات الدنيا والوسطى التى أضيرت مصالحها بفعل التحولات، ونتيجة لسياسات النظام، ولاعتبارات أخرى عديدة تمت

مناقشتها قبلاً^(*)، قد لجأ هو الآخر إلى الإسلام لصياغة مطالبه في العدل والحرية والمشاركة، وللتعبير عن احتجاجه ورفضه للتحويلات، فكان دمج النظام الحاكم، بل والمجتمع جميعه بالجاهلية، ووصمه بالكفر والفساد والانحلال، ثم إقامة المسوغ الشرعى الدينى للخروج على نظام الحكم، وتبرير استخدام العنف لقتل الحاكم الكافر الذى لا يلتزم بشرع الله وبمصالح جمهور المسلمين، ثم الدعوة إلى تصفيه النظام ورموزه وتدميره وإقامة نظام إسلامى بديل.

ولقد أدى بزوغ المعارضة السياسية ذات الشكل الإسلامى، من ناحية أخرى، إلى زيادة حدة عمليات التعبئة السياسية باسم الإسلام ومن أخطر ما ترتب على ذلك هو ترسيخ المنطق الدينى والطائفى الذى يتجاوز حقائق الحياة الاجتماعية ويتعالى عليها وفى مقدماتها وجود الطبقات والصراع الطبقي، إذ يتم الترويج لمقياس عقيدى دينى للفرقة بين أبناء الوطن الواحد، وتقسيمهم ليس إلى مسلمين وأقباط فحسب، وإنما تقسيم المسلمين أنفسهم على أساس من الدين ما بين مسلم صحيح، وآخر غير صحيح، أو ما بين مؤمن وكافر وهى مقاييس من شأنها أن تهمش الصراع الاجتماعى، وتدفع المجتمع للانحدار إلى هاوية الفتنة الدينية والطائفية، وفى اتجاه يهدد الوطن المصرى بالتفسيخ والانحلال والتشرذم.

وبإمكاننا أن نشرع الآن فى بيان التعبيرات والدلالات الواقعية لما ذهبنا إليه على أننا، ولأغراض البحث، سوف نرصد أربعة فترات مميزة لتطور التكوين الاجتماعى المصرى ونحوله خلال العقدى الماضى (١٩٧٠ - ١٩٩٠)، الفترة الأولى التى امتدت من عام (١٩٧٠) إلى عام (١٩٧٣) وهى الفترة التى شهدت تأسيس وصياغة تحالف جديد للحكم وبداية تفكيك التركيبة الناصرية اقتصادياً وسياسياً وأيدولوجياً. والفترة الثانية امتدت من عام (١٩٧٤) إلى عام (١٩٧٧) وهى الفترة التى شهدت التحولات المؤسسية والهيكلية فى الاقتصاد المصرى لإعادة إدماجه فى سياق النظام الرأسمالى العالمى والفترة الثالثة امتدت من عام (١٩٧٧) إلى عام (١٩٨١)، وهى فترة تتسم بتفاقم الأزمة المجتمعية وتفجر الصراع داخل الكتلة الحاكمة، ثم تفجر الصراع بينها وبين المجتمع من ناحية أخرى. أما الفترة الأخيرة فهى فترة انتقالية تبدأ بتولى الرئيس مبارك سلطة الحكم وتنتهى فى عام (١٩٨٤) وهو العام الذى شهد دخول الإخوان المسلمين إلى مجلس الشعب لأول مرة فى تاريخهم منذ الثلاثينيات كجماعة سياسية. وسوف نلتزم فى عرضنا ببيان أهم التحولات الحادثة وآثارها، وحركة الجماهير الشعبية، وصور صراعها مع الكتلة الحاكمة، والآليات التى لجأ إليها النظام الحاكم لجرف حركة الجماهير وتحريف الصراع الاجتماعى، والتمويه لإخفاء التغييرات العميقة التى كان يحدثها فى بنية المجتمع.

أولاً: إنقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ وصياغة تحالف جديد للحكم.

منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧، بدأ المجتمع المصري مرحلة تاريخية فريدة ذات ملامح جديدة، فمنذ ذلك الحين أصبح العامل الرئيسى فى الموقف السياسى هو الاحتلال الإسرائيلى المدعوم بالإمبريالية العالمية لقسم واسع من الأراضى العربية، ثم موقف الطبقات الاجتماعية المختلفة من هذا الاحتلال.

وفى مواجهة العدوان الإسرائيلى، والهجوم الامبريالى، تبنى الشعب المصرى خطأً نضالياً واضحاً استند إلى عنصرين أساسيين: الأول، هو انتهاج موقف الصمود السياسى والعسكرى باتباع وسائل منها زيادة ودعم التحالف مع قوى الاشتراكية التى كانت قائمة آنذاك، وإعادة بناء القوات المسلحة وتدعيم العمل الفدائى، وحشد وتعبئة الجماهير وتنظيم قواها فى المقاومة الشعبية والدعوة إلى تسليحها وتدريبها على القتال والعنصر الثانى، تتمثل فى ضرورة إعادة بناء الجبهة الداخلية بما يكفل تأمينها وتدعيمها وتطويرها لمواجهة أعباء المرحلة الجديدة، وذلك من خلال وسائل عديدة منها: المراجعة الحاسمة لأوضاع التنظيم السياسى - الاتحاد الاشتراكى العربى - والعمل على تأصيل الروح الديمقراطية بمفهومها الشعبى، وإعادة بناء الجهاز الإدارى للدولة، وتدعيم القطاع العام، ورفع الظلم والقهر الواقع على عاتق الطبقات الكادحة، وإعادة توزيع أعباء الصمود العسكرى والبناء الاقتصادى توزيعاً عادلاً على سائر الطبقات والفئات الاجتماعية، والدعوة إلى مواجهة الحاسمة للمشكلات الاجتماعية الكبرى ووضع حدٍّ فاصلاً للتخلف والتدهور الآخذ فى التنامى فى الحياة الثقافية بهدف تدعيم خط النضال والصمود، والعمل على إرساء القيم الوطنية والتقدمية العقلانية^(١).

ولقد كان خط الصمود والنضال هو المحتوى والمعنى الحقيقى للتحرك الشعبى فى يومى التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧. وكان هذا الخط يتضمن برنامجاً كاملاً للعمل الوطنى السياسى والعسكرى والاقتصادى والاجتماعى، وعلى الأصعدة المحلية والعربية والعالمية، لم تكن حركة التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧ ثورة عاطفية، نحو شخص عبد الناصر أو عبادة له كما صورها البعض، وإنما كانت إحدى اللمحات العبقريّة للشعب المصرى الذى أدرك بحسه وقت الخطر أنه يجب أن يقف مترابطاً بعد الهزيمة العسكرية ليمنع أنهيار الموقف برمته، وأدرك أن السبيل إلى ذلك هو أن يتحد مع أكثر الزعماء تقدماً على مسرح السياسة وأكثرهم قرباً إلى أهدافه الثورية وإلى استمرار ثورته فى منجزها الأصيل ولهذا كانت حركة التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧، فى تقديرى، تأييداً مع الاحتجاج والاستنكار لكل التناقضات التى انطوت عليها الناصرية فى تطورها منذ الخمسينيات، ولكل العوامل التى أدت إلى الهزيمة. كانت تأييداً مع العودة للاعتماد على الشعب فى إزالة كل العوائق التى تقف أمامه، ولقد كانت هزيمة الجيش فى صحراء

سيناء هي هزيمة لقياداته المتعفنه بالدرجة الأولى، وبإزالتها من الميدان السياسى أصبحت الفرصة متاحة أمام ناصر وكل القوى التقدمية لإجراء تصحيح جذرى فى الموقف برمته (٢).

والى جانب الخط الثورى للصمود والنضال الذى تبنته الجماهير الشعبية فى مصر والبلاد العربية، كان قد ظهر خط آخر ذو نزعة استسلامية وانهزامية ويستمد جذوره من مواقع ومواقف طبقية وفكرية محددة. فالطبقات التى أضررت من التحولات الاقتصادية والاجتماعية الجذرية للناصرية، والقوى الرجعية واليمينية الموالية للإمبريالية، كانت تأمل فى أن تؤدى الهزيمة العسكرية إلى سقوط النظام ومن ثم تفكيك التركيبة الناصرية وإحداث ردة لصالحها. وأخذت هذه القوى تستخدم الاحتلال الإسرائيلى كعنصر ضاغط، وتصور الولايات المتحدة الأمريكية على أنها وحدها قادرة على إحلال السلام، وأنه لا سبيل إلى تحرير الأرض إلا بالتفاهم مع الولايات المتحدة الأمريكية.

وبعد حركة التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧، كانت الجماهير الشعبية فى مصر تأمل أن يستطيع نظام عبد الناصر، وبعد كل الدروس المستفادة من الهزيمة أن يواجه تناقضاته ويتخلص من عيوبه وسلبياته، ويسير قدما فى طريق الصمود والنضال بكل ما يعنيه ذلك من تغييرات جذرية على كافة الأصعدة، ومن تحول جذرى نحو السلطة الشعبية.

ولكن لوحظ أنه فى حين سارت عملية بناء الجيش قدما، تراخت وتعثرت عملية التغيير الداخلى كانت ضرورة ملحة وشرطا جوهريا لدعم سياسة الصمود والنضال. وبمضى الأيام أدرك الشعب المصرى أن قيادة عبد الناصر مشدودة بقوى أكبر من أن تتخطاها. فقام الشعب بعدد من الهبات والانتفاضات الجماهيرية التلقائية فى عامى ١٩٦٨ و ١٩٦٩ تعبيراً عن الاحتجاج على قصور وتراخى هذه القيادة، واتصفت هذه الهبات والانتفاضات بالشمول على نطاق البلاد كلها، وبوحدة الشعارات والمطالب، رغم عدم وجود قيادة أو توجيه مركزى لها (٣)، ويجدر التنبيه هنا إلى أن التيار الأصولى الإسلامى لم يكن فاعلا مؤثرا فى هذه الأحداث فالمظاهرات التى خرجت لتثنى عبد الناصر عن قراره بالتنحى لم تكن مصبوغة بأية صبغة دينية، ومظاهرات الطلاب والعمال فى فبراير ١٩٦٨ كانت احتجاجا على الأحكام المخففة التى صدرت بحق القادة العسكريين المسئولين عن هزيمة يونيو ١٩٦٧، وكانت تحركات الطلاب والعمال تطالب بتحرير سيناء وحل المشكلات الاقتصادية، وعليه فهذه الأحداث لم يكن لها أدنى علاقة بالإخوان المسلمين وإنما تحت قيادة تحالف من الاتجاه الوطنى القومى واليسار، وفى ظل هذه الظروف صدر بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨، الوثيقة الأيدولوجية الثالثة للناصرية، مرددا الوعود بالإصلاحات الداخلية التى نادى بها الشعب (*).

إلا أن تطور الأحداث في أعقاب بيان ٣٠ مارس جاء على نحو غير الذى حدده البيان ففي الوقت الذى تقدمت فيه عملية إعادة بناء القوات المسلحة تراخت عملية التغيير الداخلى وأيقنت الجماهير أن البيان لم يكن سوى تصريحات لفظية أو مجرد مسكنات لتهدئة الموقف، وتأجيل الصراع الذى بدأت بوادر احتدامه تظهر بين صفوف القوى الطبقة المتحالفة حول حقيقة وشروط ذلك التحالف، وظهر الاستقطاب فى قمة السلطة بين جناحين: جناح يسارى يتأهب لمعركة التغيير الحاسم، جناح يمينى يسعى لعرقلة هذا التغيير واحتدم الصراع داخل المجتمع والسلطة فى الوقت الذى احتدمت فيه معارك الاستنزاف مع الاحتلال الإسرائيلى على ضفاف القناة^(٤).

وبدا واضحاً آنذاك أن الأزمة فى جوهرها كانت أزمة طبقات. فالشرائح العليا من الطبقة الوسطى الحاكمة فقدت مقومات قيادتها للتحالف الشعبى، وفقدت قيادتها القدرة على التطور، وعلى السماح لغيرها من الطبقات أن تتطور وأن تأخذ مكانها الطبيعى فى القيادة السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع. فلقد استأثرت الشرائح العليا من الطبقة الوسطى بالسلطة خلال مرحلة الثورة الوطنية وبداية الثورة الاجتماعية وذلك تحت شعار تحالف قوى الشعب العاملة، ولكن هذا التحالف كان تحالفاً شكلياً، جوهره انفراد هذه الشرائح العليا بالسلطة وهيمنتها وسيطرتها على المجتمع^(٥)، كما استأثرت بمعظم مكاسب وثمار التغييرات التى أنجزتها ثورة يوليو باستيلائها على جانب كبير من الفائض الاقتصادى للمجتمع^(٦)، وقد دفعها هذا فى النهاية إلى موقف الجمود والرغبة فى الإبقاء على الأوضاع كما هى بأقل قدر ممكن من التغيير حفاظاً على مصالحها، فاتخذت موقفاً محافظاً دفعها إلى معارضة التطور الاجتماعى والسياسى والثورى فى الداخل سعت لإعادة إدماج مصر فى السوق الرأسمالى العالمى. ومن ثم كانت دعوتها إلى المساواة والتهاون مع الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

إن تفاقم التناقضات الداخلية التى انطوت عليها التركيبة الناصرية، فضلاً عن تراكم الضغوط الخارجية والتى جسدتها هزيمة يونيو ١٩٦٧ بكل أبعادها السياسية والعسكرية والطبقية، قد شكلا معاً الأرضية السياسية للتحويلات الهيكلية التى حدثت فى السبعينيات فعناصر الرأسمالية التقليدية من خضوعوا للإصلاح الزراعى وإجراءات التأمين والحراسة. والقيادات البيروقراطية والتكنوقراطية فى الحكومة والقطاع العام والذين كونوا ثرواتهم بطرق مشروعة وغير مشروعة، وكبار الرأسماليين فى قطاع المقاولات وتجارة الجملة، ومن أضر بهم ناصر سياسياً وفى مقدمتهم الإخوان المسلمين وقادة أحزاب ما قبل الثورة، هذه الفئات جميعها رأت فى تفجر التناقضات وفى هزيمة يونيو ١٩٦٧، فرصتها الذهبية للتشكيك فى استراتيجية النمو الاقتصادى المستقلة نسبياً عن النظام الرأسمالى العالمى، وفى جدوى التحول الاشتراكى، وفى أسلوب

التخطيط المركزي القومي والشامل^(٧)، وبدأت هذه العناصر تنادى علناً بضرورة إعطاء المزيد من الفرص للقطاع الخاص والخلي، وإزالة كافة القيود التي تعوق حركته، وتصفيه الدور القيادي للقطاع الخاص الخلي، وإزالة كافة القيود التي تعوق حركته، وتصفيه الدور القيادي للقطاع العام في عمليات التنمية، وفتح الأبواب أمام رؤوس الأموال العربية والأجنبية، وارتأت هذه الأطراف أن دفع النمو الاقتصادي لا يمكن أن يعتمد طويلاً على التراكم الداخلي لرأس المال الوطني وعلى عمليات التصنيع المستقل، وإنما من خلال الاعتماد التام والكامل على رأس المال والتكنولوجيا الأجنبية^(٨).

وكانت هذه الاستراتيجية البديلة في التطور تقتضي ضرورة تفكيك مركزية الاقتصاد المصري بإنهاء سيطرة الدولة المركزية على موارد الثروة الوطنية وقوى الإنتاج. والقطاع المصرفي، والحد من تدخلها كطرف أساسي في العلاقات الإنتاجية وفي تحقيق التراكم الرأسمالي وتعبئة الفائض الاقتصادي، وفي الإشراف على التوزيع العادل للدخل القومي، وتخلي الدولة عن وظائفها الاجتماعية، والارتداد إلى طريق التطور الرأسمالي والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي.

وفي تقديرى أن تجسيد هذه الاستراتيجية البديلة وتشغيلها كان يتطلب في الواقع بناء سياسياً واجتماعياً وثقافياً محدداً يقوم بمساعدة وتحالف بين العناصر والأطراف السابق الإشارة إليها، والتي ترتبط مصالحها بالخارج وبالنظام الدولي، وبحيث يتم في النهاية تحويل النظام الاقتصادي الاجتماعي الداخلي ليتلاءم مع متطلبات ومقتضيات النظام الرأسمالي العالمي، وتلك كانت مهمة النظام الجديد الذي جاء بعد رحيل عبد الناصر.

كانت القيادة التي خلفها عبد الناصر منقسمة، وكما ذكرت قبلاً، إلى تيارين رئيسيين، تيار يميني وكان يمثل أنور السادات،، وتيار يساري وكان يمثل علي صبري والمجموعة التي أطلق عليها النظام فيما بعد ما عرف بمراكز القوى^(٩). وظهرت بوادر الصراع على السلطة بين جناحيها اليميني واليساري غداة رحيل ناصر مباشرة، وكان الموقف من مشروع الوحدة الثلاثية مع سوريا وليبيا قد اتخذ ستاراً للصراع على السلطة في مايو ١٩٧١.

وتحرك الجناح اليميني لإقصاء الجناح اليساري من السلطة بعد صعود السادات إلى قمة السلطة كرئيس للدولة في الخامس عشر من أكتوبر عام ١٩٧٠، وتشكيل تكتل جديد للحكم له تحالفاته الجديدة داخلياً وعربياً ودولياً، وقادر على تنفيذ استراتيجيات النظام الجديد^(١٠).

وبدأت عمليات إعادة تجميع الشرائح المختلفة للطبقة الحاكمة الجديدة مبكراً في

ديسمبر ١٩٧٠، أى بعد حوالى شهر تقريباً من تولي السادات سلطة الحكم. وجاءت البشارة الأولى من قبل النظام الحاكم، إذ قام السادات بتكليف رئيس مجلس الأمة ووزير شئون الرئاسة وأحد أعضاء اللجنة التنفيذية للاتحاد الاشتراكي العربي بوضع قانون لرفع الحراسة عن بعض كبار الملاك الذين كانت أملاكهم قد فرضت عليهما الحراسة خلال حكم عبد الناصر، وفي يونيو عام ١٩٧١ صدر القانون رقم ٣٤ ثم تبعته مجموعة القرارات المكملة والتي قضت باستعادة كبار الملاك الذين كانوا خاضعين للحراسة لأطيانهم الزراعية بعد إخلائها من الفلاحين الذين كانوا يحوزونها بالإيجار أو التملك من الحراسة^(١٢)، وبهذا العمل أعاد السادات البورجوازية القديمة الزراعية، وقد حمل ذلك دلالة واضحة لملاك الأراضي الذين لن يترددوا بعد ذلك في تأييد السادات في صراعه مع خصومه السياسيين. كما كان لهذا الفعل الذي أقدم عليه النظام الجديد دلالة بالغة على بروز نمط جديد من التوجهات والأفضليات لنظام الحكم، هذا على الرغم من أن الناصريين واليساريين كانوا لا يزالون في السلطة، كان الجناح اليميني يخوض صراعاً شرساً من أجل فتح الطريق أمام الرأسمال الخاص.

وجاء انقلاب مايو ١٩٧١ بسرعة وبدون إراقة دماء، تمكنت عناصر الجناح اليميني من الإطاحة بمعارضيه ومنافسيهم داخل السلطة، واستتب الأمر للسادات وتخلص من معاوني ناصر وانفرد بالقرارات السياسية. ووضع معاونيه الذين وقفوا بجانبه في المناصب التنفيذية ويرى عادل غنيم^(١٣)، أن السهولة التي تم بها حسم قضية السلطة في انقلاب مايو ١٩٧١ كانت تعبيراً واضحاً عن التغيير الذي طرأ على علاقات القوى داخل السلطة السياسية ذاتها بل وعلى مجمل القوى الطبقية في المجتمع المصري كله منذ منتصف الستينيات ومع هزيمة يونيو ١٩٦٧.

وبعد مرور وقت قصير، تحرك نظام السادات لبناء تحالفه مع الجماعات الإسلامية المحافظة وبصفة خاصة جماعة الإخوان المسلمين^(١٤). وذلك بإقدامه على خطوتين هامتين: الأولى، هي الاستفتاء على الدستور الدائم في سبتمبر ١٩٧١، والذي نص فيه على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر أساسي للتشريع (المادة الثانية)، ثم النص على مسئولية الدولة في التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية دون الإخلال بأحكام الشريعة الإسلامية (المادة ١١ من الدستور)^(١٤)، والخطوة الثانية هي منح السادات المسجونين السياسيين عفواً تاماً وذلك في سياق المصالحة التي لجأ إليها مع معظم القوى السياسية التي كانت مضطهدة فيما سبق. وكان معظم أولئك المسجونين السياسيين من كوادرو قيادات جماعة الإخوان المسلمين الذين سبق اعتقالهم في ظل حكم عبد الناصر إثر محاولة الانقلاب على الحكم في عام ١٩٦٥^(١٤)، ولقد كان من

شأن هاتين الخطوتين التقريب بين نظام السادات والجماعات الأصولية الإسلامية والتي تضم فريقاً من كبار التجار وأغنياء الفلاحين وشرائح من الطبقة الوسطى الحضرية.

وكانت الخطوة الثالثة التي أقدم عليها النظام لبناء تحالفه الجديد هي التوجه المباشر إلى رأس المال العربي والدولي، حيث صدر القانون الأول للاستثمار الأجنبي والعربي في سبتمبر ١٩٧١^(١٥) وبهذه التحولات الأولية عبر نظام السادات عن انحيازه الواضح للبرجوازية القديمة، والجماعات الإسلامية السياسية، والشرائح الاجتماعية الجديدة التي أعلن هذا القانون الأخير عن ولادتها وهي فئات السماسرة والوكلاء المحليين للاحتكارات المصرفية العربية والأجنبية. ونتج عن ذلك مباشرة إعادة صياغة للنظام وللتحالف الطبقي الحاكم، فإذا كان التغيير النوعي الأول الذي أحدثه السادات هو إقصاء الجناح اليساري والناصري. فإن كان التغيير النوعي الثاني الذي أحدثه السادات في بنية السلطة هو اتساع دائرة التحالف الحاكم لتشمل البرجوازية القديمة العائدة، والإخوان المسلمين، والرأسمالية الطفيلية.

وأخذ النظام الجديد يعبر أيضاً عن قناعته بأن حل مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي في يد الولايات المتحدة الأمريكية، التي تملك وحدها ٩٩٪ من أوراق اللعبة في يدها على حد تعبير السادات نفسه^(١٦). ومن ثم بدأ في التلويح للولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل برغبته في التسوية السلمية للصراع العربي الإسرائيلي. ففي فبراير ١٩٧١ اقترح السادات إمكانية وقف الأعمال العدائية وإعادة فتح قناة السويس للملاحة العالمية في مقابل أن تقوم إسرائيل بانسحاب جزئي لقواتها على الضفة الشرقية لقناة السويس^(١٧). ومع نهاية عام ١٩٧١، كان النظام الحاكم يسعى لوضع هذه الأسس موضع التنفيذ الفعلي لأجل إنجاز أهدافه الرئيسية في التحول وإعادة توجيه النظام الاقتصادي الاجتماعي في مصر.

ولكن على الرغم من أن نظام السادات كان قادراً على التعاون مع الشرائح الرئيسية للرأسمالية القديمة العائدة والداخلية لتوها في التحالف الحاكم الجديد، فإنه كان قادراً أيضاً على التغلب على تناقضاته الداخلية مع هذه الشرائح، ومن ثم تأسيس طبقة حاكمة متناغمة إلى حد ما، تفرض سيطرتها على المجتمع وتكون تحت هيمنة الجناح البيروقراطي. وكانت الأيدولوجية الدينية هي العامل الهام في تشكيل وصياغة التماسك والتلاحم الطبقي للفئات الحاكمة الجديدة كطبقة حاكمة. ولم يكن اختيار الأيدولوجية الدينية فقط، هو الاختيار المنطقي لصياغة تماسك الفئات المختلفة في التكتل الحاكم في شكل طبقة متماسكة، ولكن كان الإسلام أيضاً، كأيدولوجية مهيمنة وغالبة تتداخل مع أنساق المعتقدات والرؤى الكونية لغالبية المصريين، ومن ثم يمكن أن تقوم بدور فعال في عمليات تقوية الصراع الاجتماعي وستر التناقضات الاجتماعية وحجبها وتكريس الطاعة

للسلطة الحاكمة.

لقد كانت الطبقة الحاكمة الجديدة فى حاجة لفرض سيطرتها على المجتمع وتأسيس القواعد الاجتماعية المؤيدة والمناصرة لها. وكان ذلك يقتضى ضرورة حذف الناصرية. واعتماداً على الهجوم الإيدولوجى ذى التوجه الدينى، يمكن بالطبع اقتلاع الناصرية من جذورها الشعبية الممتدة والواسعة إذا ما تم تنفيذها ودحضاها استناداً إلى الدين الإسلامى وتوظيف مقولاته خاصة ما يتعلق منها بالإيمان ومقاومة الإلحاد، واعتبار القوى الخارجة على النظام الحاكم والمعارضة لسياساته قوى متآمرة ضد الإسلام، بل هم خوارج بالمعنى الدينى. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن أنصار السادات لقبوه بالرئيس المؤمن، وأصبح شعار الدولة الرسمى الجديد هو أنها دولة العلم والإيمان. واجتهد الإعلام فى ذلك لكى يعمق الإيحاءات التى تحملها هذه الألقاب والشعارات، وذلك بترسيخ الإدعاء بأن الرئيس الجديد «محمد أنور السادات» يختلف عن الرئيس الذى سبقه، وأن جوهر الاختلاف هو أن السادات يستحق أن يُلقب بلقب «المؤمن» (١٨)، بل وصل الأمر إلى حد تقديم اقتراح إلى مجلس الأمة بأن يطلق على السادات لقب سادس الخلفاء الراشدين وأمير المؤمنين.

إن تحليل مضمون الخطاب الساداتى فى تلك الفترة، يوضح لنا كيف سعى هذا الخطاب إلى نزع المفاهيم الدينية والقيم الروحية من سياقها التاريخى، وكيف أكسبها مضمونا سياسياً واضحاً ينصرف إلى قبول الأمر الواقع والسياسات التى يتم بمقتضاها تحويل النظام الاقتصادى واعتبار ذلك أمراً لا مفر منه. فالإيمان بالقدر أصبح هو قبول الأمر الواقع، واحتمال الفوارق الاجتماعية والنظر إلى ما يحدث ويجرى على أنه إرادة القدر. كذلك اكتسبت مفاهيم الإيمان والعدل والطاعة ذات المضمون السياسى. فالعدل هو قبول أن يكون الناس درجات وقبول التفاوت فى توزيع الثروة والجاه والنفوذ (١٩)، وكان الهدف الضمنى من وراء استخدام هذه المفاهيم الدينية فى الخطاب الساداتى تكريس الواقع وتبرير السياسات المطبقة وتجريم انتقادها أو وضعها موضع المساءلة.

ولكى يصادر النظام الحاكم على حقوق المصريين فى الاعتراض على سياسات السادات، اتجه النظام أيضاً إلى بعث وإشاعة العديد من القيم التقليدية والمتخلفة فى وعى الجماهير وبنية المجتمع وجهاز الدولة. وتتمثل فى القيم التى يجمعها مفهوم «كبير العائلة المصرية الواحدة» والذى وجب له الاحترام والتبجيل والطاعة المطلقة، وعدم مناقشته أو الاعتراض عليه وانتقاد سياساته، وعلى الأبناء تقبل قراراته الأبوية بأعتبارها خيراً للجميع حتى وإن بدت فى الظاهر مضرة بهم، وأى نقد يوجه لسياسات رب الأسرة المصرية هو من قبيل «قلة الأدب»، و «الردالات»، و «البذاءات»، وخروج على ضرورة طاعة الأب مصيباً كان أم مخطئاً فى التقاليد الأسرية، وهو تطاول على صلاحيات رب

العائلة الذى يتصف بالحكمة والخبرة(*)، واستهدف النظام من وراء إشاعة هذه المفاهيم تجريم كل اعتراض على سياساته أو نقدها. وإظهار من يجرؤ على نقد ومناقشة سياسات السادات، الأب الكبير، بمظهر الولد الفاسد والابن العاق والمنشق على كبير العائلة. وعليه فالمظاهرات والاحتجاجات والصراعات تغدو أعمالاً شيطانية وعقوقاً وغير مقبول من الأبناء لأن من شأنها أن تعكر صفو مزاج رب العائلة وتشوش عليه لحظة اتخاذ القرارات، وتحول دون وصول السفينة إلى بر الأمان والنماء^(٢٠).

وكان يساعد على ترويح وإشاعة كل هذه المفاهيم، ظهور السادات فى أجهزة الإعلام وهو يصلى فى مسجد قريته مرتدياً الجلباب البلدى، يتمم بشفتيه مسبلاً عينيه فى حركات تمثيلية واضحة، ويده مسبحة يذكر بها أسماء الله، وينادى الجنود بأولادى، والمذيعه بابنتى، والطلبة بأبنائى، والمصريين بشعبى، وهو الأب الكبير، وتذاع الأغاني عن كبير العائلة الذى يفيض حكمة وبصيرة^(٢١)، وبما أن المصريين قد صاروا أسرة واحدة، فمن الطبيعى والمنطقى إذن تنحية كل أشكال الصراع الاجتماعى جانباً وإزاحة «الحقد الأسود» الناتج عن الفوارق الطبقية، لأن العائلة المصرية الواحدة، لها رب واحد الطاعة له واجبة ويكتنفها الحب لا الحقد، والتعاون وليس الصراع، وأخلاق القرية لا أخلاق المدينة، وكل ثورة أو خروج على السلطة الأبوية هى مروق وفتنة وعمالة للخارج أو حقد من شخص موتور.

وقد استخدمت أجهزة النظام الأيدولوجية كل هذه المفاهيم وتوظيفها توظيفاً جيداً لتسوية الصراع الاجتماعى وللتخفيف من حدة الاستقطاب الطبقي الآخذ فى التشكل والحيلولة دون احتمالات الانفجار.

وعلى الرغم من كل الجهود المبذولة للتمويه على التحولات الأولية التى أقدم عليها النظام، فإن المقاومة الداخلية لهذه التحولات كانت آخذة فى التصاعد وبصفة خاصة فى جانب طلاب الجامعات الذين نددوا باستسلام النظام للضغوط الأمريكية الإسرائيلية الساعية لإقرار حل سلمى للصراع العربى الإسرائيلى. وقد أدى تلك النظام فى قضية تحرير الأرض المحتلة إلى تصاعد حركات الاحتجاج الطلابية المناهضة له خلال العامين الدراسيين ٧١ - ١٩٧٢، ٧٢ - ١٩٧٣. وجاءت هذه الاحتجاجات فى شكل الكتابة فى مجلات الحائط وعقد مؤتمرات طلابية وندوات عامة داخل الجامعات، وتشكيل اللجان الوطنية للطلاب، هذا فضلاً عن تسييس الصراع على مقاعد الاتحادات الطلابية بين الطلاب من مختلف الاتجاهات السياسية^(٢٢)، وكانت حركة الطلاب تنتقد سياسات النظام وتنتقد السادات شخصياً، وتنادى بمزيد من الحريات الديمقراطية، وتاحة الحق فى تنظيم جيش تحرير شعبى لتحرير الأرض المحتلة.

وتورط نظام الحكم فى هجوم مضاد وحاد لمواجهة تحركات الاحتجاج الطلابية. حيث وصف السادات تحركات الطلاب بأنها «قلة حياء»، و«خروج عن كل الحدود»، و «مؤامرة» لشق الجبهة الداخلية وإثارة الفتنة، واتهم السادات الطلاب «المشاغبين» بأنهم عملاء شيوعيون ينتمون إلى حركة شيوعية منظمة من خارج الجامعة. بل ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ اتهم بعض الطلاب بأنهم مدفوعون بفعل شبكة من عملاء المخابرات الإسرائيلية. ونصح الطلاب بتركيز جهودهم فى دراستهم «واضعين فى أذهانهم أن وقت الدرس للمدرس والطالب طالب علم ويس»^(٢٣)، كما لجأ النظام إلى القيام بحملات اعتقال واسعة وشاملة. وإلى تعطيل الدراسة وإغلاق الجامعات وحظر أنشطة الاتحادات الطلابية.

وفى نفس الوقت أطلقت الحكومة العنان للجماعات الإسلامية الجديدة التى كانت تضم طلاباً من أعوانها، وجعلتهم يمارسون دوراً مهيمناً على النشاط الطلابى، داخل حرم الجامعات. وثابت فى مصادر عديدة، دعم النظام للتيارات الدينية داخل الجامعات. فمع تصاعد حركات الاحتجاج من قبل الطلاب الوطنيين من اليسار والناصريين والليبراليين، طالب السادات بإعداد فرق من طلبة الجامعة لمواجهة تحركات الطلاب المناهضين للنظام، يقول السادات مخاطباً محمد عبد السلام الزيات مستشاره الموثوق برأيه والصدیق المؤتمن على أمره الذى كان قد عرض عليه ضرورة إجراء حوار مع الطلاب المعارضين: «لقد ضقت بسياستك وحوارك... وقد كلفت محمد عثمان إسماعيل» كان عضو بمجلس الشعب والأمين العام المساعد لشئون التنظيم بالأمانة العامة للاتحاد الاشتراكى العربى بعد إعادة تكوينها فى يوليو ١٩٧٢، ثم محافظاً لأسبوط بعد ذلك حتى صيف ١٩٨٢، ومعه عدد من نواب الصعيد، بأن يعدوا لنا فرقاً من طلبة الجامعة يسلحوها ويدربوها... وهناك الإخوان المسلمين يمكن كمان يتصدوا للطلبة اللى لهم لون. مش ممكن حوادث الجامعات تنتهى إلا بالطريقة دى... العنف وحده هو الذى سيوقف هذه المهازل والبذاءات... أنا مش فاضى لحوار وسياسة، روح أنت حاور»^(٢٤).

وبتكليف من السادات تأسست فرق وتنظيمات دينية تدعو للإسلام، من طلبة الجامعات وأمدوها بالتدريب والمال والسلاح، وأتيحت لها فرص التدريب الرسمى فى معسكرات أجهزة الأمن التى تولت بدورها توفير الحماية لهم إذا لزم الأمر. ولم يكن عام ١٩٧٢ قد أتم دورته، إلا وقد ظهرت فى أروقة الجامعات بوادر إرهابية وفاشية ضد العمل السلمى للطلاب الوطنيين من جانب عناصر طلابية تم تدريبها على التخريب والعنف. فقد بدأ بعض الطلاب ينقضون على زملائهم المجتمعين فى ندوات بالضرب بالسياط والقبضات الحديدية والأسلحة البيضاء، (شفرات ومطاوى وسكاكين صغيرة) يهاجمون بها إخوانهم وزملاءهم^(٢٥)، وكان القصد من هذه الممارسات فض الاجتماعات

الطلابية، وتزريق مجالات الحائط والحيلولة دون القيام بأى عمل يعارض النظام. كما خرجت مسيرات تهتف للقيم الدينية وتندد بمؤامرات الشيوعيين والناصرين والأقباط، وتتهم كل من يعارض النظام بالكفر والإلحاد^(*) وتغاضى المسئولين عن الأمن فى الجامعات عن هذه الممارسات وتستروا على طلاب الجامعات الإسلامية، وتسابق المسئولون فى الجامعات والمباحث وأمن الرئاسة إلى الاستجابة لرغبات السادات والاتصال بعناصر طلابية من هذه الجماعات الدينية التى أصبحت محور الرعاية، فمدوا لها حبل التشجيع والتغاضى عن أنشطتها، بل والمعاونة فى دفعها وتوجيهها ضد من وصفهم النظام بذوى الألوان، وأذئاب مراكز القوى وهم فى واقع الأمر جموع الطلاب الذين أرادوا المشاركة فى هموم وطنهم^(٢٦).

كما بدأت، وبدعم من النظام، المعسكرات الإسلامية، كمعسكرات مضادة لتلك التى تخرج منها أعضاء منظمة الشباب الاشتراكى فى عهد عبد الناصر، والتى وصفت بأنها لم تعلم الشباب المصرى سوى العلمانية والإلحاد، وكانت هذه المعسكرات تعتبر إحياء للمعسكرات الصيفية التى كان يعقدها شباب الإخوان المسلمين قبل حل الجماعة فى ١٩٥٤. وكانت بمثابة مدرسة لإعداد كادر المستقبل للحركة الأصولية^(*).

إن استخدام الإسلام كأيدولوجية من قبل نظام السادات كان من شأنه التأكيد على الهوية الدينية، ومن ثم أفسح النظام المجال واسعاً ورحباً لتفاقم مظاهر التعصب الدينى لكى يفرخ ويتزايد ويستفحل أمره وتشتد سطوته إلى حد الخروج عن طوع أولئك الذين أسبقوا عليه رعايتهم وعنايتهم ليكون سلاحهم فى قهر وتطويع معارضى النظام.

واستطاع النظام الحاكم فى ذلك الوقت أن يروج لإشاعات تتعلق بما زعمه مؤامرات الأقباط التى تستهدف المسلمين، وبينما كانت الجماعات الإسلامية التى يرعاها النظام تحاول التأكيد على الهوية الإسلامية والانتماء الدينى، فإنها كانت فى الوقت ذاته تميل إلى نفى وحذف الهوية الدينية للآخر الدينى، وأعنى الأقباط، بل واعتبروهم مواطنين من الدرجة الثانية أو ذميين داخل المجتمع المسلم، وأدى هذا بدوره وكرد فعل، إلى بعث وإحياء نزعة التمرکز حول الذات لدى المسيحيين من المصريين.

لقد اقترنت محاولات خلق وتكوين هوية دينية إسلامية بديلة للهوية القومية والوطنية، بحملات دعائية تركز على الأخطار المزعومة التى تحيط بالمسلمين، وتهدد وجودهم ودينهم بسبب السماح للمسيحيين، النصارى، بشغل مناصب وأدوار هامة فى جهاز الدولة التى يجب أن تحكم وفقاً لأوامر القرآن وأحكام الشريعة، ومع انتشار وتوسيع فكرة الخطر والتهديد المزعوم كانت دعوة أعضاء الجماعات الإسلامية لضرورة وحدة المسلمين من المصريين وتكتلهم لمواجهة ما يتهدد وجودهم. وكانت هذه العملية، عملية

خلق وتأسيس هويات دينية بديلة للانتماء القومى والوطنى، كانت تعنى بدورها أن تفاعلات أبناء الوطن الواحد أهل مصر، سوف تنتظم من الآن فصاعداً على أساس دينى، ويبقى بعد ذلك، أن من شأن تطورها تمزيق النسيج الاجتماعى المصرى وتقويض الانسجام الطائفى بين الأقلية القبطية والأغلبية المسلمة، ذلك امتدادها المنطقى يفضى إلى تحويل المصريين إلى جماعات، مجموعة القوانين التى من المحتمل تشريعها فى هذا السياق الإثنى، بالتداخل بين الجماعتين فى بعض قطاعات ومؤسسات المجتمع، بينما تحظر التفاعلات بينهما فى قطاعات أخرى، ليس فقط على الصعيد الثقافى، وإنما أيضاً على المستويين الاقتصادى والسياسى^(٢٧).

وفيما بين عامى ١٩٧٢ و ١٩٧٣ نجح النظام فى أن يشغل قطاعاً كبيراً من الحركة الطلابية بالخطر المزعوم الذى يتهدد المسلمين والإسلام، وذلك فى محاولة منه لصرف الانتباه عن التهديد والخطر الحقيقى الذى يتهدد الوطن بأسره وأعنى به الخطر الإسرائيلى المدعوم من الإمبريالية العالمية. كما لجأ نظام الحكم على المستوى الداخلى أيضاً إلى حملات الاعتقال الواسعة للقوى الوطنية والشعبية التى فطنت إلى مغزى توجهاته وعمدت إلى فضح ممارساته وكشفها، ومع مطلع ١٩٧٣، أبعد النظام الحاكم وفصل العشرات من الكتاب والصحفيين والنقابيين المعارضين له. كما بدأ السادات يتقرب إلى الولايات المتحدة عبر سياساته مع المملكة العربية السعودية. وسعى السادات إلى إقناع الولايات المتحدة الأمريكية بالمراهنة على نظامه كحليف لها فى المنطقة ودفعها إلى مساندته عن طريق تقديم حل مرضى للمسألة الوطنية، أعنى الصراع العربى الإسرائيلى، وكان قرار السادات بطرد الخبراء السوفييت فى يوليو ١٩٧٢ خطوة على هذا الطريق. ولكن استنكاف الأمريكيين عن قبول عروض السادات دفعه إلى الإقدام على حرب أكتوبر ١٩٧٣ والتى كانت بمثابة الحل السحرى لنظام حكمه فى الداخل والخارج فقد كانت مقدمة لفرض استراتيجياته البديلة فى التطور الاقتصادى الاجتماعى، ذلك أن حرب محدودة مع إسرائيل من شأنها أن تحرث الأرض وتمهد لها لبدء عمليات السلام والمفاوضات، وتفرض شرعية التحول والاندماج فى النظام الرأسمالى العالمى^(٢٨).

ثانياً : الانفتاح الاقتصادى وإعادة ادماج مصر فى النظام الرأسمالى العالمى .

كان الانقلاب الذى أحدثه السادات فى بنية السلطة يبحث عن الشرعية التى تؤمن له البقاء والاستمرار، وتُطلق يده، وتضمن له استكمال أسباب تفكيك التركيبة الناصرية اقتصادياً وسياسياً وأيدولوجياً، وصياغة تركيبة جديدة مغايرة. وكانت حرب أكتوبر ١٩٧٣ هى الوسيلة الوحيدة أمام السادات لاكتساب الشرعية الدستورية والإجماع

الشعبى ودعم سلطته للتمكن من إعداد النظام البديل واستحضار ركائزه وتهينة الأسس الموضوعية يبنى فوقها ليكون قابلاً للتشغيل، وذلك بإجراء تغيرات عميقة وجذرية فى اقتصاد المجتمع المصرى ومؤسساته السياسية والعسكرية والثقافية، إن العبور العسكرى شرقاً، وعلى حد تعبير غالى شكرى^(٢٩)، كان الوسيلة الوحيدة أمام نظام السادات للعبور الاقتصادى غرباً. وثمة دلائل عديدة أوردها أشخاص بعضهم كان يشغل مناصب هامة فى نظام السادات آنذاك، والآخرين منهم كانوا مقربين من دوائر السلطة^(٣٠). هذه الدلائل تؤكد أن السادات كان قد اتخذ قرار الحرب فى ١٩٧٣ مضطراً، لأنه لم يعد له من بديل سواه. ومن هذه الدلائل رسالة السادات إلى هنرى كيسنجر، وزير الخارجية الأمريكى وقتها، والتي سلمت له قبل ظهر يوم الأحد السابع من أكتوبر ١٩٧٣، وبعد مرور أقل من عشرين ساعة على بدء حرب أكتوبر، وكان السادات يرسل للإسرائيليين، عبر الأمريكيين، ليقول لهم أنه لا يعتزم تعميق مدى الاشتباكات أو توسيع مدى المواجهة.

وما أن توقفت العمليات العسكرية غداة حرب أكتوبر ١٩٧٣، حتى شرعت الطبقة الحاكمة الجديدة، وعلى الفور، لتدفع وبقرة، إلى أرض الواقع السياسات الاقتصادية التى تكفل تنفيذ برنامجها للتحويل وتحقيق مصالحها بغض النظر عن مصالح وتطلعات باقى الطبقات صاحبة النصيب الأوفى فى صنع انتصار أكتوبر. وفى أبريل ١٩٧٤ بدأت كلمة الانفتاح الاقتصادى تتداول فى القاموس الاقتصادى المصرى، حيث أعلنت الحكومة الجديدة التى أعلن تشكيلها برئاسة السادات آنذاك، فى برنامجها أمام مجلس الشعب عن هدف الانفتاح الاقتصادى لتطوير الاقتصاد المصرى، هذا فى الوقت الذى أصبح فيه السادات أكثر انتقاداً لسياسات التحويل الاشتراكى التى اتبعت خلال الستينيات، واتهمها بالوقوع تحت تأثير الأفكار الشيوعية والسوفياتية، وادعى أن هذه السياسات قادت البلاد إلى الإفلاس والفقر، وقتلت المبادرات الفردية وروح الإبداع، ودعا السادات إلى ضرورة إطلاق الجبال أمام القطاع الخاص وتشجيع الاستثمار العربى والأجنبى فى مصر^(٣١).

وجاءت ورقة أكتوبر^(*)، لتقدم صياغة لمستقبل الحياة فى مصر من وجهه نظر النظام الحاكم، ولتكون بمثابة التدشين الفعلى لسياسة الانفتاح. حيث أعلنت الورقة أن الانفتاح الاقتصادى هو أحد المهام الرئيسية للمجتمع المصرى فى المرحلة القادمة. وجاء هذا انطلاقاً من تشخيصها لمشكلات مصر الاقتصادية. وأشارت الورقة بوضوح إلى الدور الذى يمكن أن تلعبه الاستثمارات الأجنبية فى إعادة الحياة للاقتصاد المصرى، وإلى ضرورة العمل على تهيئة المناخ الملائم لطمأنة رأس المال العربى والأجنبى حتى يأتى إلى

السوق المصرية ولم يكن الانفتاح الذى قصده ورقة أكتوبر، سوى فتح أبواب الاقتصاد المصرى للاستثمار الخاص المباشر من الخارج. وهو لا يأتى بالفعل إلا من الدول الرأسمالية بحكم طبيعة نظامها الاقتصادى والاجتماعى. ومن ثم، فالانفتاح طبقاً لما تصورته الورقة ليس انفتاحاً على الشرق والغرب على السواء، وإنما هو انفتاح على الغرب فحسب، وبالتحديد مع الدول الرأسمالية الصناعية المتقدمة وبشروط هذه الدول التى تهدف إلى إعادة إدماج المجتمع المصرى فى النظام الرأسمالى العالمى الذى تحكمه، وإدامة سيطرتها عليه.

ووفقاً لسياسة الانفتاح الاقتصادى قدمت حوافز وافرة لرأس المال العربى والأجنبى، كما أنشئت مناطق حرة أعفيت تماماً من تطبيق تشريعات العمل، وبالإضافة إلى ذلك، عززت قوانين الاستثمار مطالب الرأسمالية المحلية والوافدة، حيث ضمنت التشريعات الجديدة عدم التعرض لرأس المال المستثمر بإجراءات التأميم والمصادرة. وبعد القانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٤، بشأن نظام استثمار رأس المال العربى والأجنبى، وتعديلاته بالقانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٧٧، أخطر تغيير فى البنا القانونى للاقتصاد المصرى منذ عمليات التأميمات الكبرى فى الستينات^(٣٠)، فلقد كان من شأن هذه القوانين إنها سيطرة الوحدة الداخلية للجهاز المصرفى وانقسامه إلى عام وخاص ومشترك، وانهايار تكامله مع الاقتصاد الوطنى ككل، وتفتيته إلى وحدات متنافسة تهدف إلى تحقيق أقصى ربح، وفى مجال التخطيط الاقتصادى أضعفت الدور الذى تقوم به وزارة التخطيط، وعمدت إلى تفكيك وحدة وتكامل القطاع العام، وألغت احتكارالدولة للتجارة الخارجية وتم الترخيص للقطاع الخاص بأعمال الوكالة التجارية^(٣١).

وعلى الرغم من كل ما قدمه نظام الحكم من تنازلات لرأس المال العربى والأجنبى، فإن نتائج التحرر الاقتصادى جاءت مخيبة لآماله ومحبطة لتوقعاته إلى الحد الذى لم تستطع معه رؤوس الأموال الوافدة أن تقهر أزمة النظام الاقتصادية. ذلك أن الاستثمارات الأجنبية سواء من البلدان العربية الغنية أو من الغرب الرأسمالى لم تدفق وفقاً لما كان يتوقعه النظام، علاوة على ذلك، فإن معظم الاستثمارات تركزت فى القطاعات الخدمية والمصرفية فى الاقتصاد المصرى، وهى القطاعات التى يمكنها أن تأتى بعوائد سريعة ولكنها لم كن لتضيف جديداً إلى القدرة الصناعية الإنتاجية للمجتمع. ومن ثم ثبت فشل مقولة أن التصنيع يمكن أن يتحقق بواسطة رأس المال الأجنبى فشلاً يدعو للرثاء، وهى المقولة التى اعتمد عليها الجناح اليميني فى البرجوازية البيروقراطية لتبرير التحول والانفتاح^(٣٢).

وأفضت سياسات التحرر الاقتصادى، على الجانب الآخر، إلى حدوث اختلالات

خطيرة فى توازنات البناء الاقتصادى المصرى ليجملها فيما يلى :

- مع ارتفاع أسعار النفط بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، فتحت أبواب الهجرة بتخطيط يبدو متعمداً ، كما لاحظ عادل حسين^(٣٣) . أمام قوة العمل المصرية إلى مواقع المال السهل والوفير فى الدول النفطية . وقد أفضى ذلك بدوه إلى حدوث عجز بالغ فى العمالة المصرية بقطاعات بعينها مثل قطاع التشييد والمقاولات ، وما أدى إلى ارتفاع الأجور فى هذا القطاع وفى قطاع الزراعة أيضاً . فبسبب هجرة العمال المهرة فى قطاع المقاولات والتشييد ارتفع متوسط أجور العمال فى هذا القطاع بنسبة ٥٢٪ فى الفترة من عام ١٩٧٤ إلى عام ١٩٧٨ وحدها . وبالإضافة إلى الهجرة المباشرة للفلاحين المصريين إلى الدول العربية النفطية . فإن أعداداً كبيرة منهم هاجرت إلى المدن المصرية لتحل محل عمال البناء والتشييد الذين هاجروا إلى الدول العربية . الأمر الذى خلق بدوره عجزاً فى قوة العمل الزراعية فى الريف المصرى . ولذلك ارتفع متوسط أجور عمال الزراعة أيضاً فى تلك الفترة ١٩٧٤ - ١٩٧٨ بنسبة ٥٢,٥٪ ، وقد لاحظ عدد من الاقتصاديين^(٣٤) . أن هذه الزيادة فى متوسط الأجور لم يقابلها زيادة حقيقية فى الإنتاجية ، وإنما هى تعكس فقط العجز الذى حدث فى قوة العمل بسبب الهجرة إلى بلاد النفط بالنسبة للمدن ، والهجرة إلى المدن المصرية بالنسبة للريف المصرى ، وفى نفس الوقت فإن البطالة كانت ولا تزال تمثل حوالى ١١,٥٪ من إجمالى قوة العمل المصرية فى عام ١٩٧٦ . ولم تستطع الهجرة الداخلية أن تمتص البطالة ، أو حتى تخفف من وطأة التزايد السكانى^(٣٥) .

- أن قوة العمل المهاجرة ، فضلاً عن أنها أدت إلى تزايد تكلفة منتجات قطاعى التشييد والزراعة ، فإنها أيضاً أسهمت فى مع عوامل أخرى عديدة ، فى ارتفاع معدل التضخم Inflation فى المجتمع من خلال الاستهلاك الواسع لأسر العمال المهاجرين أو العائدين . وكان بسبب الأجور العالية التى حصل عليها هؤلاء العمال فى البلدان العربية النفطية ، وأيضاً بفعل العجز المالى للحكومة وقيام القطاعات الأخرى باستيراد الطعام وبيع الاستهلاك . الأمر الذى خلق ضغوطاً تضخمية قدرت وقتها بأنها تتراوح ما بين ٢٥٪ إلى ٣٠٪^(٣٦) .

- أدت سياسية الانفتاح الاقتصادى إلى خلق طبقة ذات دخول طفيلية فى قطاع مقاولات الباطن والسوق السوداء والمضاربات العقارية والزراعية والاتجار فى العملات وفى توريد السلع الفاسدة والراكدة إلى السوق المصرية... وهى طبقة ترتبط مصالحها بالخارج ولا تسهم فى الإنتاج الحقيقى بقدر ما تسهم فى نهب نصيب وافر من هذا الإنتاج . وأفراد هذه الطبقة تكون ثرواتهم فى أزمنة قياسية للغاية وبدون مجهود انتاجى وهم يتجهون فى الغالب إلى الانفاق البذخى والاستهلاك المظهري ، وهم على استعداد

لدفع أسعار عالية للحصول على السلع والخدمات ذات الندرة النسبية الواضحة. ومن هنا نشأ من خلال هذه الطبقة تيار قوى من الطلب الاستهلاكي النهم عم المجتمع بأسره، وقابلة من جهة أخرى عض محدود للسلع والخدمات، فارتفعت أسعارها ارتفاعاً واضحاً. وخير أمثلة على ذلك المساكن والسلع المعمرة^(٣٧). وقد عملت هذه الطبقة على نشر قيمها وأنماط سلوكها في كافة مجالات الحياة في المجتمع، وتغلغلت في سراديب السلطة وفرضت هيمنتها على المجتمع.

- على الرغم من أن بعض قطاعات العمال من الحرفيين، والشرائح العليا من الطبقة الوسطى قد استفادت وازدهرت حياتها من جراء سياسات الانفتاح، فإن عمال الصناعة وموظفي الحكومة والقطاع العام والأغلبية من فقراء الحضر والريف قد استمرت معاناتهم وتفاقمت من جراء ارتفاع معدلات التضخم والثبات أو الارتفاع البطيء للغاية في دخولهم، مما تترتب عليه التدهور المستمر في القوة الشرائية لدخولهم النقدي وبالتالي تدهورت مستويات معيشتهم. فعلى سبيل المثال، نجد أنه بينما ارتفعت متوسطات أجور عمال البناء بنسبة ٥٢٪، كما سبق الإشارة لذلك، فإن عمال التعدين والصناعة ارتفعت أجورهم فقط بنسبة ١٢,٧٪ خلال نفس الفترة ١٩٧٤ - ١٩٧٨^(٣٨).

ونتيجة للسياسات الاقتصادية للانفتاح، وتراجع دور الدولة في قيادة النشاط الاقتصادي، وبالذات في مجال السيطرة والرقابة على الأسعار، تاركة المجال لقوى السوق قوى العرض والطلب للتحكم في تحديد أسعار السلع والخدمات، نتيجة لذلك حدث اختلال كبير في توزيع الدخل أدى إلى تركيز الثروة، وإلى مزيد من التمايز الاقتصادي الاجتماعي واتساع الفوارق بين الطبقات الاجتماعية، وتشير البيانات إلى أن انخفاض دخل الـ ٦٠٪ الأشد فقراً من السكان بشكل حاد من ٢٨,٧٪ إلى ١٩,٩٣٪ من إجمالي الدخل فيما بين عامي ٦٤ / ١٩٦٥، ١٩٧٦. وأن الـ ٣٠٪ من أصحاب الدخل المتوسطة من السكان انخفض دخلهم بنحو ٥٠٪ خلال نفس الفترة من ٤٠,٢٪ إلى ٢١,٥٢٪ من إجمالي الدخل، كما تشير البيانات أيضاً إلى الشراء المتزايد للطبقات العليا إذ تزايد دخل أغنى ١٠٪ من السكان من ٣١,١٪ إلى ٥٨,٥٥٪ من مجموع الدخل القومي خلال نفس هذه الفترة وتعني هذه الأرقام أن ثروة النخبة الاقتصادية في مصر قد تضاعفت خلال عشرة سنوات تقريباً، الأمر الذي يعني أيضاً أن الاتجاه العام لتوزيع الدخل يسير نحو تعاضد التباين وتركز الثروة لدى الأقلية.

وهذا التفاوت والتباين أكدته أيضاً البيانات الخاصة بتحليل توزيع الدخل بين الأسر في الريف وحضر مصر، وذلك بالنظر إلى تقديرات الانفاق الاستهلاكي السنوي للأسرة والمرتبطة بالدخول النقدي إذ تشير هذه البيانات إلى تدهور توزيع الدخل في السبعينات

بدرجة كبيرة^(٣٩) ففي عام ١٩٧٧ كان نصيب الـ ٤٠٪ من الدنيا من سكان الريف من الانفاق الاستهلاكي الكلي يبلغ ١٦٪ في حين بلغ نصيب الـ ٣٠٪ العليا ٧٤,٢٠٪ من مجموع الانفاق الاستهلاكي في الريف المصري. كذلك تشير البيانات إلى الارتفاع الحاد للفقر في الريف. ففي عام ٧٤-١٩٧٥ عاش ٤٤٪ من عائلات الريف المصري والتي تضم نحو ٥,٩ مليون نسمة تحت مستوى أدنى من خطر الفقر. وفي عام ١٩٧٧، ارتفع عدد الأسر الريفية التي تعيش في فقر مطلق إلى ٣٥٪ من عدد الأسر الريفية. وفي الحضر شهدت الفترة من ٧٠-١٩٧١ إلى عام ١٩٧٦ تدهوراً حاداً في توزيع الدخل في الحضر بالنظر إلى التفاوت في الاستهلاك الأسري، ففي حين كان نصيب الـ ٦٠٪ الدنيا من الانفاق الاستهلاكي يبلغ ٣٤,٤٪، كان نصيب الـ ٤٠٪ العليا من الأسر يبلغ ٦٥,٦٪ من الانفاق الاستهلاكي الكلي للحضر في مصر^(٤٠).

ويتضح لنا من كل العروض السابق، أن التوجهات الاقتصادية الجديدة للنظام لإقرار التحول والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، كان من شأنها أن تؤدي إلى حدوث ارتفاع مستمر في الأسعار لا يقابله ارتفاع مماثل في الأجور، وزيادة التضخم وارتفاع معدلاته بدرجة كبيرة، وانتشار البطالة وهبوط مستوى المعيشة حتى بالنسبة للطبقات الوسطى هبوطاً سريعاً. هذا في الوقت الذي اتجهت فيه رؤوس الأموال الوافدة والمحلية إلى الاستثمارات في بناء الفنادق والإسكان الفخم والمطاعم المترفة وأعمال البنوك وبيع الترف والبذخ لإشباع فهم الطبقة الحاكمة بشرائنها المتعددة.

وتولد عن هذه الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية مشاعر قوية ضد نظام الحكم وحلفائه المحليين بفعل الحرمان النسبي الذي أخذت تستشعره وتعاني من آثاره الجماهير الشعبية في الطبقات الدنيا والشرائح الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى مما أدى في النهاية إلى تعاظم المعارضة الجماهيرية للنظام الحاكم في الفترة من عام ١٩٧٥ إلى عام ١٩٧٧ وبعدها إذ برهنت الوقائع للجماهير على أن الوعود السخية بالرخاء الاقتصادي الآتي: والتي كان يبذلها النظام، كانت محض فقاعات كاذبة، وأن رئيس النظام نفسه كان يبيع شعبة الأحلام فحسب.

وكان من الطبيعي إذن اتساع وتصاعد وعدد مظاهر السخط الاجتماعي والاضطرابات الاجتماعية من قبل الجماهير الشعبية التي أخذت الأزمات الاقتصادية تضربها بشدة وعمق وقسوة. فقد شهدت الأيام الأولى من عام ١٩٧٥ تظاهرات وحوادث عنف واسعة من جانب العمال في مدينة القاهرة احتجاجاً على المعدلات المرتفعة للتضخم، وعلى تزايد التفاوت في الدخل. وانتشار وتزايد عمليات القمع التي يقوم بها النظام ضد الوطنيين من العمال والطلبة^(٤١).

وبدأت تتعاقب الاضرابات العمالية وكان أبرزها اضراب عمال المحلة الكبرى فى مارس ١٩٧٥، إذ قام حوالى ٣٣,٠٠٠ عاملاً فى أكبر مصانع الغزل والنسيج فى مدينة المحلة الكبرى، ومعهم عشرات الألوف من عمال القطاع الخاص وبمشاركة من كافة الفئات الشعبية، بإضراب شامل وواسع مطالبين برفع الأجور وتحسين ظروف العمل، وتحولت المدينة إلى ساحة معركة حقيقية مع قوات الأمن المركزى، وسقط عشرات القتلى، وارتفعت شعارات سياسية وهتافات تدعو لإسقاط النظام، ورد النظام بتصعيد المواجهة وعمليات القمع والاعتقال الواسعة. ولكن ذلك لم يقف حائلاً دون استمرار وانتشار سلسلة الاضرابات فى كافة المناطق الصناعية خاصة فى حلوان وكفر الدوار فى مارس ١٩٧٦، وفى الإسكندرية، وامتدت إلى مصانع شركة النصر للسيارات والنقل الخفيف بحلوان، مصر. حلوان للنسيج، والشركة الشرقية للدخان والسجائر والترسانة البحرية بالإسكندرية وبور سعيد. وفى سبتمبر من نفس العام ١٩٧٦ قام عمال النقل العام بإضراب شامل أوقف كل وسائل النقل العام بالقاهرة تماماً لمدة يومين كاملين^(٤٢). وقد كان لهذا الإضراب دلالة سياسية هامة إذ أنه بعد جاء بعد ٢٤ ساعة فقط من انتخاب السادات رئيساً للدولة بالنسبة الهزلية المعروفة ٩٩,٩٩٩٪.

وامتدت الصدامات التى اتسمت بالعنف من جانب السلطة، وواجهتها الجماهير المعنف المضاد، إلى مدينة المنزلة بمحافظة الدقهلية. وفى يناير ١٩٧٦ اقتحمت الجماهير مركز الشرطة ومقر الاتحاد الاشتراكى، وحدثت مجزرة بالفعل نتيجة الصدام المسلح مع صائدى الأسماك بعد احتكار شركة أجنبية للصيد فى بحيرة المنزلة، وتفجرت صدامات مسلحة أيضاً فى بعض المناطق الريفية رداً على استرداد كبار الملاك لأراضى كان يحوزها بعض صغار الملاك وفقراء الريف بالقوة. وبلغ التدمير ذروته فى معارك يومية خاضتها الجماهير فى الأحياء الشعبية بالقاهرة ضد النظام ومؤسساته القمعية فى أحياء السيدة زينب والدرب الأحمر وشبرا الخيمة وباب الشعرية... أنتقاماً من الممارسات الإرهابية التى كان يقوم بها النظام. إذ هاجمت الجماهير أقسام البوليس واحتلت بعضها واستولت على السلاح^(٤٣).

وفى مواجهة الاتجاه المتصاعد لتحدى النظام ومجاهته من قبل القوى الشعبية والوطنية، سعى النظام إلى استخدام آلياته لتحويل الصراع الاجتماعى المحتدم وتحريف مجراه. إذ تحول إلى الدين والقوى الدينية، فضلاً عن أنه، أى النظام، قد أصبح فى الوقت ذاته أكثر شراسة وعنفاً فى مواجهة الحركات الاجتماعية للعمال والطلبة، وفى يوليو من عام ١٩٧٥ سمح النظام للاخوان المسلمين بإعادة إصدار مجلتهم «الدعوة»، وسمح لهم بشكل غير رسمى بعودة جمعيتهم وتنظيمهم بعد أن كان محظوراً عليهم حتى مجرد

العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية وتطبيق الشرع الإسلامى وحماية الأسرة والزواج المسيحى، والمساواة وتكافؤ الفرص، وتمثيل المسيحيين فى الهيئات النيابية، كما ناقش المؤتمر مسألة الاتجاهات الإسلامية المتطرفة فى مواقفها من المسيحيين. وطالب البيان الذى صدر عن المؤتمر بضرورة التمثيل السياسى للأقباط بما يتناسب وحجمهم الفعلى والحقيقى فى مجموع السكان، وطالب بإتاحة الفرص المتكافئة أمام الأقباط لكافة المناصب فى مختلف أجهزة ومؤسسات الدولة، وبالإضافة لذلك طالب المؤتمر بوضع نهاية للمحاولات الرامية لتطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين فى مصر، وإلغاء القوانين العثمانية المقيدة لبناء الكنائس.

ودعن لجنة الرهبة فى المؤتمر المذكور كل الأقباط المصريين للصوم لمدة ثلاثة أيام، والصلاة حتى تتم الاستجابة لمطالب المؤتمر. وكان هذا الأسلوب يتسم بالذكاء من قبل قيادة الأقباط التى دعت إلى المقاومة السلمية ضد جهود الحكومة الرامية إلى تكميم القيادة القبطية وتجميعها. وفى نفس الوقت شكل المهاجرون الأقباط فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا وأوروبا، شكلوا مؤتمرات لمناقشة الإجراءات التى تسعى الحكومة المصرية لاتخاذها، وقادوا حملات احتجاج فى الصحف الغربية ضد الحكومة المصرية، وأرسلوا العديد من البرقيات إلى الرئيس السادات وإلى المؤسسات المسئولة والهامة فى مصر وفى مواجهة هذه العاصفة من الاحتجاجات الواسعة، أوقفت الحكومة وبهدؤ الاقتراحات الرامية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية (*).

وفى غضون ذلك، تصاعدت الاضطرابات وموجات الاضرابات التى بدأت على امتداد عامى ١٩٧٥، ١٩٧٦، حتى بلغت ذروتها فى الانتفاضة العفوية للجماهير فى ١٨ و١٩ يناير من عام ١٩٧٧ ضد الرئيس السادات وحكومته وحلفائه فى الداخل والخارج، وهى الانتفاضة التى شملت جميع أنحاء مصر من الإسكندرية شمالاً حتى أسوان جنوباً. فتحت تأثير الضغوط التى كانت تمارسها المؤسسات النقدية الدولية مثل صندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، وهيئة المعونة الأمريكية لأقرار تحول النظام الاقتصادى المصرى لنظام السوق الرأسمالى، وذلك كشروط ضرورى لتقديم المزيد من المساعدات والقروض، فإن الحكومة لجأت إلى تشغيل آليات السوق فاستباححت مصالح الجماهير الأساسية، إذ قررت رفع الدعم عن السلع الغذائية الأساسية وعن خدمات التعليم والصحة والمواصلات... ورفعت أسعارها بما يصل إلى حوالى ٢٠٠٪ من أسعارها الأصلية وذلك لمواجهة عجز الميزانية^(٤٦). وكانت الاستجابة الشعبية لهذه الإجراءات ساحقة، إذا عمت التظاهرات وأعمال العنف كل أنحاء مصر لمدة يومين، وترجمت الجماهير الثائرة غضبها الاجتماعى بتحطيم المباني التى ضمت أجهزة الدولة، والمباني التى ضمت المشروعات الرأسمالية الكبيرة ومحال الترف والسلع الاستهلاكية والملاهى

والنواذى الليلية وهاجمت أقسام الشرطة وعجزت قوات الشرطة والأمن المركزى عن مواجهة الموقف . ولم تخمد الانتفاضة إلا بعد نزول الجيش إلى الشوارع ، وإعلان الأحكام العرفية وحظر التجول ، وبعد سقوط أكثر من مئتين قتيل وألف جريح ، واعتقال أكثر من عشرة آلاف مواطن ، تراجعت الحكومة من الإجراءات والتدابير التى كانت مقترحة حول الغاء الدعم ورفع أسعار السلع والخدمات (٤٧) . إن الكاتب كطرف شارك فى هذه الأحداث يذكر هنا بالشعارات التى رفعتها ذات دلالة فى الكشف عن مدى عمق الوعى الاجتماعى والسياسى للجماهير ، وعن إدراكها لاعدائها الحقيقيين برغم عفوية وتلقائية وعيها وحركتها ومن هذه الشعارات :

- مش كفاية لبسنا الخيش... جاين ياخدوا رغيف العيش .
- هو بيلبس آخر موضة (السادات)... واحنا بنسكن عشرة فى أوضة .
- أحنا الطلبة مع العمال... ضد حكومة الاستغلال .
- الصهيونى فوق ترابى... والمباحث على بابى .
- يا أمريكالى فلوسك... بكرة الشعب العربى يدوسك .

ولقد ألقى السادات بتهمة إثارة انتفاضة يناير ١٩٧٧ على عاتق اليسار والناصرين . ولجأ كعادته إلى الدين لدحض خصومه ووصمهم بالكفر واعتبر الاتحاد هو الوجه الآخر لليسار يقول السادات فى خطابه تعليقا على أحداث يناير من عام ١٩٧٧ (٤٨) : «... لا يمكن أن أستمح لأية فئة أن تفرض على هذا الشعب المؤمن ما لا يرضاه ، أو أن يروج فى هذا الشعب المؤمن الذى يكون الإيمان فيه جزءاً من دمائه ، جزءاً من تكوينه ، لن أسمح بأن يفرض على هذا الشعب الاتحاد . وعلى ذلك فقد سمعتمنى فى الماضى أتحدث إليكم وشجبت هذه الأعمال وقلت أن من لا إيمان له لا أمان له... لن يوضع فى منصب أو فى مكان يؤثر على تكوين الرأى العام أو تكونى أفكار الشعب ملحد أبداً... أننا شعب الإيمان جزء من كياننا وتكويننا ولا يمكن أن تسمح أبداً لأية قوة مهما كانت أن تزلزل هذا الإيمان أو أتتطرق إليه بطرق ملتوية لمحاولة تضليل أجيالنا المقبلة عن هذا الإيمان كما حدث فى بلاد أخرى . لن يلى هذا المنصب ملحد... » (*) . وتبقى الإشارة إلى أن هذا الخطاب هو الذى أعلن فيه السادات للمرة الأولى عن استعداده لزيارة إسرائيل ، وكانت أول برقية تأييد تصل إلى السادات كانت من شيخ الأزهر عبد الحليم محمود وكان وقتها فى زيارة للولايات المتحدة الأمريكية (٤٩) .

وشرع النظام عدداً من القوانين والإجراءات القمعية الصارمة والمقيدة للحريات وفى فبراير من عام ١٩٧٧ صدر قانون سمي بقانون حماية الوحدة الوطنية والسلام

الاجتماعى، وفى يونيو من نفس العام صدر القانون رقم ٤ لعام ١٩٧٧ بشأن الأحزاب السياسية قصد به وضع ضوابط جديدة للممارسة الحزبية وتضييق فرص ظهور أحزاب جديدة مستقبلاً^(٥٠).

وفى يوليو من عام ١٩٧٧، وبإيعاز من النظام عُقد مؤتمر الهيئات والجماعات الإسلامية تحت رعاية شيخ الأزهر، عبد الحليم محمود، اشتركت كل الهيئات والجمعيات الإسلامية فى مصر كما ورد فى البيان الختامى للمؤتمر والذى أوصى ببطلان كل تشريع أو حكم يكون مخالفاً لما جاء به الإسلام. وأعلن المؤتمر أن تحقق تمام وكمال الإيمان إنما يكون بالاحتكام إلى شريعة الله، وطالب بالتطبيق الفورى للشريعة وذهب البيان إلى تقرير أنه ليس من حق أحد أن يبدى رأياً فيها ولا مشورة ولا تدرج ولا تمهل. وأعتبر البيان أن التسويف فى تطبيق الشريعة الإسلامية فيه معصية لله ولرسوله. كما طالب المؤتمر رئيس الجمهورية بأصدار أوامر بتطهير وسائل الإعلام وأجهزة الدولة من الملحدين وبضرورة تربية النشء فى جميع مراحل التعليم تربية دينية^(٥١).

ومع ذلك كانت انتفاضة واحداث يناير ١٩٧٧ مؤشراً هاماً للغاية بالنسبة للنظام الحاكم إذ أنها كشفت عن أن سعيه للتحويل وإعادة بناء علاقات القوة فى المجتمع المصرى لا يمكن أن يمر دون مقاومة وتحرك حقيقى وضخم من جانب الجماهير الشعبية. فالإجراءات التى فرضتها الحكومة فى يناير ١٩٧٧ كانت فى الواقع تسعى إلى خفض المستويات المعيشية لقطاع كبير من عمال الصناعة وأصحاب الدخول المحدودة والثابتة من موظفى الحكومة والقطاع العام والذين أصبحوا يعانون بشكل مطرد من تدنى قيمة دخولهم وضعف قواهم الشرائية بسبب استمرار ارتفاع معدلات التضخم.

وكان أحد مظاهر انتفاضة وأحداث يناير ١٩٧٧ وأكثرها طرافة هو اشتراك الجماعات الأصولية الإسلامية فى الأحداث إلى جانب المعارضة الشعبية والوطنية. وقد ركزت الجماعات الأصولية الإسلامية عنفها فى النوادى والملاهى الليلية التى يتردد عليها أثرياء المصريين والعرب على امتداد شارع الهرم، إلا أن مشاركة الأصوليين الإسلاميين فى أحداث يناير ١٩٧٧ برغم ذلك عكس مؤشراً هاماً على الصراع الذى بدأ يأخذ مكاناً داخل التحالف الحاكم والمسيطر^(٥٢).

ثالثاً : اتفاقيات كامب ديفيد وتفجر الصراع بين عناصر التحالف الحاكم.

تشكل التحالف الحاكم الجديد منذ مطلع السبعينيات، وكما ذكرنا قبلاً، من شرائح طبقية عديدة، وتهيمن على البرجوازية البيروقراطية والتى كانت تستمد قوتها وسلطتها

وهيمنتها جزئياً من ملكية الدولة للقطاع العام، ولكن بشكل أكثر أهمية كان احتكارها لسلطة الدولة هو المصدر الأساسي لقوتها، وكانت هذه الشريحة الحاكمة تمارس كل وظائف الملكية الاقتصادية، بمعنى أنها تحدد نوعية المنتجات وكيفية تنفيذ خطط الإنتاج ولصالح من في المجتمع؟ ولكي تدعم هذه النخبة وضعها المتميز على قمة النظام وتضمن استمرار ودوام مصادر قوتها الاقتصادية، كان من الضروري بالنسبة لها استمرار تحكمها في سلطة الدولة، الأمر الذي أتاح لها استمرار وممارسة الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج الرئيسية بشكل منفرد ودون ضوابط أو رقابة شعبية. وبمقتضى هذه السيطرة السياسية والاقتصادية للبرجوازية البيروقراطية فإنها تمكنت من الاستيلاء على عوائد كبيرة من الثروة الاجتماعية عبر وسائل مشروعة وغير مشروعة في شكل رواتب وحوافز وبدلات وعمولات ورشاوى وفساد إداري في جهاز الدولة^(٥٣).

وكان الجناح اليميني داخل البرجوازية البيروقراطية يعمل على توسيع السوق الخاص، ولكن في نفس الوقت كان يريد المحافظة على استمرار تحكمه وسيطرته على القطاع العام، وكما تم الإشارة قبلاً، فإن توجه الجناح اليميني في السلطة كان يحتم عليه منذ صعوده إلى قمة السلطة، صياغة تحالف جديد للحكم. فالبرجوازية القديمة، والشرائح التقليدية من التجار وأغنياء الفلاحين دخلوا تكتل السلطة الجديد، ومعهم شريحة بزغت خلال السبعينيات ونشطت بعد ذلك كأقوى حليف للشريحة البيروقراطية، وأعني هنا الشريحة التي اعتمدت بشكل أساسي على عمليات التداول الدولي السريع للسلع من خلال عمليات التصدير والاستيراد. وهذه الشريحة ضمت بين عناصرها فئات المغامرين واللصوص وتجار العملة وسوق السوداء والأغذية الفاسدة وتجار المخدرات والخارجيين على القانون وغيرهم من العناصر التي جمعت بين عوالم الجريمة والمال والسياسة^(٥٤).

وعلى الرغم من التغييرات التي حدثت في بنية الطبقة الحاكمة من الستينيات إلى السبعينيات، فإن طابع الدولة ظل بشكل أساسي كما هو. أعني دولة بيروقراطية سلطوية وشمولية، تتميز بالدور الأساسي الواضح والقوى لجهاز الدولة في كل جوانب المجتمع. فهي تتدخل بشكل واسع في المجال الاقتصادي ولكن لصالح فئات معينة، وهي مسيطرة سياسياً وتعتمد الأساليب البيروقراطية في إدارة وضبط المجتمع، وهي دولة قمعية تعتمد على أساليب فعالة في القمع والقهر بمستوياته وأشكاله المتعددة، وهي تميل إلى الظهور على أنها دولة ذات توجه تقني Technically، تستخدم وتطبق العلم لحل مشكلات الاقتصاد والمجتمع. ومن ثم كان الاعتماد المفرط للدولة على مجموعات الخبراء التي تمنحها، أي تمنح الدولة، واجهة ومظهراً كاذباً من الاحترام لأنظمة هي في الواقع

نفس الوقت أصدر السادات صك حرمان بعض القوى السياسية من حقهم فى تكوين تنظيماتهم المستقلة، وهى تلك القوى التى كانت قائمة قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، الوفد، والقوى التى تعارض انقلاب مايو ٩٧١، وهم الناصريون، والقوى التى تعارض وتجمد الأديان السماوية وهم الشيوعيون، والقوى التى تدعو إلى الحكم الدينى ويقصد بهم الإخوان المسلمين ووضع النظام العديد من القيود القانونية لتحجيم هذه التيارات، بل لجأ إلى أساليب المطاردة والقمع البوليسى فى مواجهة بزوغ نجم جديد هو التنظيمات الإسلامية المسلحة (٥٧).

لم يكن نظام حكم السادات يسمح ببزوغ نظام إسلامى حقيقى، ولا نظام ليبرالى صحيح ذلك لأن تحقق أى من هذين الاختيارين كان يعنى بالضرورة إزاحة البيروقراطية البرجوازية من الحكم وكطبقة مهيمنة ومسيطرة على المجتمع. فالدولة الإسلامية، وكما صورتها أطروحات الأصوليين الإسلاميين (*)، كانت تعنى تركيز السلطة فى أيدي الإخوان المسلمين أو ممثليهم من الفقهاء ورجال الدين. وحدوث هذا الأمر كان يعنى تخلى النخبة البيروقراطية عن وضعيتها كطبقة مهيمنة سياسياً داخل الطبقة الحاكمة. وعلى الجانب الآخر، فإن الأخذ بالليبرالية والديمقراطية سيكون من شأنه منح السلطة للبرجوازية القديمة العائدة «الوفد» والذى طرح نفسه كبديل للحزب الحاكم فى المستقبل. إن تحقق أى من هذين الاختيارين لم يكن ليعنى فقط انحدار النخب البيروقراطية إلى مرتبة دنيا بالنسبة للشرائح الأخرى داخل الطبقة الحاكمة، وإنما كان يعنى أيضاً التخلص منها وضمحلها على المستوى الاقتصادى. ذلك أن احتكارها لسلطة الدولة كان يضمن لها ممارسة ملكيتها الاقتصادية للقطاع العام. وهذا يفسر لنا أهمية استمرار القطاع العام فى الاقتصاد المصرى حتى اللحظة رغم محاولات إضعافه والإجهاز عليه وتصفيته من قبل الفئات الأخرى من الطبقة الحاكمة (٥٨).

ويفسر لنا الاضطراب والخلط الإيدولوجى الذى أشرنا إليه، وبدرجة كبيرة، لماذا لم يسمح النظام الحاكم سواء للبرجوازية القديمة العائدة، أو للجناح الإسلامى، لكى يكون لهما منابرهما الخاصة السياسية والمستقلة.

فالإخوان المسلمون، استمر تواجدهم على المسرح السياسى كمنظمة سياسية غير شرعية ودون سند قانونى (*). والبرجوازية القديمة العائدة عندما حاولت تأسيس حزبها اعتماداً على تاريخ الوفد وجهاده قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، إلا أنها وبعد مرور شهرين فقط من تأسيس حزب الوفد الجديد فى مارس ١٩٧٨، فإن الحزب جمده نشاطه فى يونيو من نفس العام، احتجاجاً على نتائج الاستفتاء الذى تضمن الموافقة على عدد من الإجراءات المقيدة للحريات السياسية والتى كان من شأن تطبيقها حرمان ثلاثة من قادة الحزب من حقوقهم السياسية، إن الوفد حاول من وجهة نظر النظام تخطى الدور الموكل

إليه كشريك فى السلطة من خلال قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى فُرض لذلك العزل السياسى على قيادة الوفد (٥٩).

لقد كان الخطر الذى يتهدد النخب البيروقراطية الحاكمة هو فقدانها لقواعدها الاجتماعية القديمة، الناصريين ومن ثم أصبحت بفضل سياساتها وتوجهاتها عاجزة عن تعبئة وتحريك أية قواعد اجتماعية واسعة أخرى مؤيدة لها. بينما كان كل من الإخوان المسلمين والوفديين الجدد لديهم قواعد اجتماعية حقيقية وواقعية، ولذلك لم يكن أمام النخب البيروقراطية الحاكمة من بديل سوى الاعتماد على سلطة الدولة والقمع لكى تحافظ على وضعيتها كشريحة مهيمنة داخل الطبقة الحاكمة. ومع تصاعد احتجاجات قوى المعارضة الشعبية والوطنية منذ ١٩٧٥ حتى أحداث يناير ١٩٧٧، أخذت التناقضات داخل جبهة السلطة تتفاقم وتزداد حدتها. ولقد كانت أحداث يناير ١٩٧٧، مؤشراً لبداية مرحلة جديدة مختلفة نوعياً عن الصراع داخل الطبقة الحاكمة (٦٠).

إن قيمة أحداث يناير ١٩٧٧ بالنسبة لكل من الوفديين والإخوان المسلمين، فى أنها كشفت لها مدى ضعف ووهن النظام الحاكم ومدى اغتراب توجهاته وسياساته بالنسبة لقطاعات واسعة من السكان. كما كانت أحداث يناير ١٩٧٧ أيضاً، مؤشراً على مخاطر التحالف الغريب مع الفئة الحاكمة والمهيمنة داخل السلطة، ولقد كانت الفرصة مواتية وقتها بالنسبة لأية فئة تحاول الاستيلاء على سلطة الدولة.

وكانت هناك محاولات من قبل الإسلاميين والوفديين من خلال المناورة داخل جبهة السلطة نفسها لفرض هيمنتهم على التحالف الحاكم. فالإسلاميون أرادوا التسلل إلى نظام الحكم بتوطيد تحالفهم مع السلطة السياسية ومحاولة الانقلاب على الحكم من داخله. وفى هذا الإطار أكد الإخوان المسلمون مبايعتهم للسادات وأعلنوا هذه المبايعة على صفحات الجرائد وفى حملات مكثفة إلى أن حدثت محاولات للاستيلاء على سلطة الحكم باستخدام القوة من خلال حادثة مكثفة إلى أن حدثت محاولات للاستيلاء على سلطة الحكم باستخدام القوة من خلال حادثة الكلية الفنية العسكرية فى عام ١٩٧٤ (*). ولكن يبدو أن الانقلاب قد وقع قبل أوانه، ولذلك سارع الإخوان بإبعاد أنفسهم ونفى ارتباطهم بالجماعة رغم اعتراف قادة الجماعة بالاتصال بهم، وأعلن الإخوان تأييدهم للسادات من خلال البيانات التى صدرت وقتها عن قادة الإخوان والتى امتلأت بها الصحف المصرية (٦١).

أما البرجوازية القديمة العائدة، الوفد، فقد كانت تأمل فى أنه من خلال توسيع القطع الخاص وتأسيس نظام ديمقراطى، أنهما يمكنهما الاستيلاء على سلطة الدولة من خلال البرلمان وبالوسائل السلمية. إلا أن التجربة الديمقراطية كانت محكومة ومنضبطة

من قبل نظام الحاكم، بحيث أنه لم يكن لها من الديمقراطية إلا الاسم فقط والشكل، في حين أنها كانت خالية من أى مضمون ديمقراطى حقيقى.

إن العجز عن المناورة داخل جبهة السلطة، سواء بالنسبة للبورجوازية القديمة، الإخوان المسلمين، كان كفيلاً بدفعهم إلى محاولة حل هذا المأزق وتجاوزه بالاتجاه مباشرة إلى أنصارهم وجماهيرهم المختلفة في أعقاب أحداث يناير ١٩٧٧. ولتحقيق ذلك كان على كل من الفريقين أن يضمن أيديولوجيته عناصر من أيديولوجيا الاحتجاج والمعارضة التي كانت تمتد لتشمل قطاعات عديدة في المجتمع المصرى. فالوفديون الجدد، ومن خلال تجربتهم الحزبية قصيرة الأمد، اتجهوا إلى العناصر ذات التوجه العلمانى فى المجتمع وإلى الأقباط، وذلك من خلال دعوة الوفد إلى العودة للسياسات التقليدية للوحدة الوطنية^(٦٢). أما الإخوان المسلمون فقد اتبعوا استراتيجية مزدوجة تعتمد فى جانب منها سياسة تخويف النظام من خلال تأييد الإخوان ودفاعهم عن الأساليب الإرهابية التي تنتهجها الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة، وذلك على صفحات مجلاتهم، الدعوة والاعتصام، وعلى الجانب الآخر تبنى الإخوان مطالب المعارضة الوطنية الشعبية فى أيديولوجيتهم على صفحات مجلاتهم، حيث هاجموا كل سياسات النظام الحاكم بدءاً من سياسة الانفتاح الاقتصادى وصولاً إلى اتفاقيات كامب ديفيد^(٦٣).

وحاولت الشريعة البيروقراطية تعزيز ودعم وضعها المهيمن والمسيطر من خلال محاولاتها لمواجهة المشكلات الاقتصادية التي أدت إلى أحداث يناير ١٩٧٧، وقدرت الفئات الحاكمة ومعها الفئات الطفيلية الجديدة أن الأزمة الاقتصادية ترجع إلى غياب رأس المال الأجنبى حتى بعد تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادى، وذلك بسبب استمرار حالة عدم الاستقرار السياسى. فضمن تدافع الاستثمارات الأجنبية يحتاج إلى توفير الأمن السياسى. وبعد رحلة السادات إلى القدس وفى محاولة منه لتغطية أبعاد مشروع السلام مع إسرائيل. لجأ النظام إلى السياسات التي أضحت معروفة ومعتادة لدى الأصوليين الإسلاميين. فالأزمة والصراع الداخلى بين نظام الحكم والجماعات الأصولية الإسلامية، كان من شأنها أن تخلق كل الظروف المواتية التي تؤدى إلى تفاقم الخصومة والعداة الدينى بين المسلمين والأقباط من أهل مصر^(٦٤).

إن الجماعات الأصولية الإسلامية، وبعد حضورهم الهامشى فى أحداث يناير ١٩٧٧، سعوا إلى القيام بتحديات جزئية للنظام من خلال اختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى فى مارس ١٩٧٧ على يد جماعة المسلمين المعروفة بتنظيم التكفير والهجرة^(٦٥). كما وقعت سلسلة من الانفجارات فى المسارح والأماكن العامة. وأعلنت الحكومة أن حادث القتل قامت به مجموعة من المتعصبين الذين لا يلتزمون بالروح الحقيقية للإسلام^(٦٦). وحاول النظام أن يكون أكثر إسلاماً من الجماعات

الأصولية الإسلامية ذاتها وذلك بمحاولته لبث قانون الردة مرة أخرى في أغسطس ١٩٧٧. واحتج البابا شنودة مرة ثانية على إعلان الحكومة عزمها على تطبيق القانون، وأعلن صوماً عاماً لمدة خمسة أيام. كما مارس أقباط المهجر ضغوطاً قوية، ومن ثم أجبرت الحكومة على التراجع عن تطبيق الشريعة الإسلامية، خاصة بعد انبثاق المعارضة داخل تكتل السلطة ذاته، إذ أن أفراداً كثيرين من البرجوازية القديمة الداخلة في التحالف الحاكم تحدت هويتهم السياسية عبر السياسات العلمانية قبل عام ١٩٥٢، وهؤلاء قاوموا بشدة خطر تطبيق الشريعة (٦٧).

أما الإخوان المسلمون، فلم تشغلهم تلك النغمة العالية والحادة لتطبيق الشريعة الإسلامية التي يقوم بها النظام، ولجأت بعض فصائلهم إلى المواجهة العنيفة وتصعيد الهجمات على الأهداف القبطية في صعيد مصر خلال مارس ١٩٧٨ - وواجه النظام التوتر المستمر والمتصاعد بين المسلمين والأقباط. وأراد النظام أن يحرز نصراً سياسياً بتوقيع معاهدة السلام مع إسرائيل والتي سمحت للنظام باستعادة سناء، وفي أعقاب كامب ديفيد تدفقت المساعدات الأمريكية على مصر بقصد تخفيف حدة الأزمة الاقتصادية (٦٨).

وبعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد في سبتمبر ١٩٧٨، والمعاهدة المصرية الإسرائيلية في مارس ١٩٧٩، تقدم السادات بمجموعة من القوانين الجديدة لكبت الحريات وقام بحل مجلس الشعب في أبريل ١٩٧٩ حتى يمكنه التخلص من المعارضة تماماً، وأجرى انتخابات برلمانية جديدة تميزت بدرجة كبيرة من التزوير والضغط الإداري واستخدام وسائل العنف المادي المختلفة ضد فصائل المعارضة المصرية على اختلاف هويتها (٦٩). وتسببت اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة السلام التي جاءت في أعقابها عزل مصر عن العالم العربي، كما أدت إلى تناقص مستمر في المساعدات العربية، وحلت الحكومة الأمريكية محلها، ولكنها لم تحقق قدراً كبيراً من الاستثمارات الأجنبية. وازداد الوضع الاقتصادي سوءاً، والأمر الأكثر أهمية هنا هو أن المقاطعة العربية لمصر، كان من شأنها أن تؤثر تأثيراً عميقاً على المصالح الاقتصادية لشرائح كبار التجار الذين ارتبطوا بروابط قوية مع الدول العربية البترولية، وخاصة العربية السعودية (٦٩).

وانتهت إلى غير رجعة فترة الوفاق والتحالف بين نظام الحكم وجماعة الإخوان المسلمين وأصبح السادات أكثر انتقاداً للإخوان المسلمين لأنهم لم يؤمنوا النظام بدرجة كافية ضد الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة، فضلاً عن موقفهم الرافض والمتشدد من اتفاقيات السلام المصرية الإسرائيلية (٧٠). أما الإخوان المسلمون، فعلى الرغم من أنهم كانوا خلفاء مفيد للنظام، إلا أنهم ساندوه فقط طالما كان يحقق لهم مطالبهم ويخدم أهدافهم ولا يعرض أيديولوجيتهم للخطر والتهديد، ولكن عندما تعارض ما يطرحه النظام

مع ما يؤيده الإخوان ، لم يجد الإخوان مفرأ من معارضة النظام وإعلان تحديهم لسياساته (٧١) وفى مواجهة هذا التحدى الذى أعلنه الإخوان لسياسة النظام ، اتخذ السادات عدداً من الإجراءات منها وقف إصدار مجلة الدعوة ، والإعلان عن عدم شرعية الإخوان المسلمين وذلك بعد أن صعد الإخوان هجماتهم ضد سياسات النظام وأصبحوا أكثر عناداً وتصلباً فى معارضتهم له ، فضلاً عما قامت به الجماعة الأصولية الإسلامية المسلحة من مهاجمة الأقباط وتدمير ممتلكاتهم وإحراق كنائسهم .

وتحرك نظام الحكم فى اتجاهين لمواجهة أزمته السياسية . الأول ، تعديل دستور ١٩٧١ فى مايو ١٩٨٠ بما ينص على المزيد من الصلاحيات القمعية لأجهزته ومؤسساته ، وعلى تعديل المادة الثانية من الدستور بحيث أصبحت الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع ، وذلك بغرض كسب القاعدة الاجتماعية للإخوان المسلمين . كما شرع النظام وبشكل مباشر وعنيف فى مواجهة وضرب الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة . وفى نفس الوقت تحرك النظام لمواجهة الكنيسة القبطية لؤاد أية محاولات يقدم عليها البابا شنودة والأقباط لتعطيل التغيير المقترح فى شكل الدولة .

وبرغم جهود النظام القمعية لكافة فصائل المعارضة ، فإن مواجهة هذه الفصائل لنظام الحكم كانت آخذة فى التصاعد . وبدأت قاعدة الحلف الطبقي والسياسى الحاكم تتقلص حتى اقتصر على بعض الشلل والعصابات الطفيلية التى جمعت بين عوالم الجريمة والمال والسياسة ، والتى كانت تحيط بمؤسسة الرئاسة ومعها قادة المؤسسات الأمنية الداخلية والجيش ، وقلة من قادة المؤسسات الإدارية ، وذلك فى مقابل اتساع الحلف الطبقي السياسى المعارض للنظام ليضم كل القوى من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين . وأدت محاولات توحيد قوى المعارضة للنظام إلى تشكيل تجمع عريض وواسع يضم الإخوان المسلمين ، والبورجوازية القديمة العائدة ، الوفد ، والناصريين والماركسيين (٧٢) .

وتحرك الإخوان المسلمون لإرهاب النظام ، بينما كان الحاكم يحاول استخدام نفس الأسلوب لإرهاب معارضيه ، وكانت نتيجة الصراع الداخلى بين الفئات المشكلة للتحالف الحاكم هو تفجر أحداث الزاوية الحمراء بالقاهرة ، والتى تعد أسوأ تصادم وصراع دينى وقع فى مصر منذ مائة عام تقريباً (*) .

وضح للسادات أن الزمام بدأ يفلت من يديه ، فمجمّل سياساته انتهت إلى أزمة مجتمعية شاملة خلقت المزيد من بؤر التوتر والانفجار فى المجتمع . ولم يجد النظام الحاكم أمامه من سبيل لتحجيم المعارضة التى تصاعدت ضده سوى العنف المادى الذى جسده قرارات الثالث من سبتمبر ١٩٨١ . فأطلق أجهزته الأمنية لاعتقال المصريين من كل

الطوائف والاتجاهات والحركات السياسية الدينية والعلمانية وقيادات المستوى المتوسط في الأحزاب السياسية المعارضة، ووضع خلف قضبان السجون شيوخاً وأساقفة، حزبيين وأئمة مساجد، قادة أحزاب علمانيين وآخرين مشردين يصعب تصنيفهم، صحفيين وأساتذة جامعة ووزراء سابقين. وحظر أنشطة الجمعيات الخيرية القبطية والإسلامية. وأغلق جرائدهم وألغى التراخيص الممنوحة لهم^(٧٣). وأصاب هذه السياسة القمعية التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ المصري المعاصر، قطاعات واسعة وعريضة من المصريين على تباين اتجاهاتهم السياسية والفكرية واختلاف مواقعهم الطبقية. وكان أن رد الأصوليون الإسلاميون الإهانة بأشد منها، فكانت واقعة اغتيال السادات في السادس من أكتوبر ١٩٨١، بعد تظاهرات كبيرة وضخمة قامت بها الجماعات الأصولية خلال الفترة الواقعة بين حملة الاعتقالات واغتيال السادات، وكشفت إجراءات القمع التي دفع السادات حياته ثمناً لها، كشفت وبشكل درامي ومزلم، النهاية المحتومة لمحاولة بعث النزعات التقليدية باسم الإسلام.

رابعاً : حصاد التحولات - الأزمة المجتمعية الشاملة.

انتهت مجمل السياسات التي انتهجها نظام الحكم في عهد الرئيس السادات لإقرار تحول النظام الاقتصادي المصري وتغيير استراتيجيته تطوره، إلى أزمة مجتمعية شملت مختلف جنات المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ووصلت بالمجتمع إلى حالة غير مسبوقة من التفسخ الاجتماعي والتحلل الحضاري، وخلقت الكثير من بؤر التوتر والانفجار في المجتمع، وفتحت الطريق رحباً واسعاً لتنامي الجماعات الأصولية المسلحة التي استخدمت العنف المبرر بدعاوى دينية.

فعلى المستوى الاقتصادي، نجد أنه كان من شأن تشغيل نموذج النمو التابع القائم على إعادة تدويل الاقتصاد المصري، وتشبيد وترسيخ أواصر التبعية للغرب الرأسمالي في نطاق واسع وضخم، حدوث خلل جسيم في الهياكل الإنتاجية للمجتمع لصالح القطاعات غير الإنتاجية والريفية. فالاقتصاد المصري فضلاً عن أن نموه وتطوره قد أصبح مشروطاً بإرادة المراكز الرأسمالية الكبرى ومؤسساتها المالية والدولية، فإنه قد تحول للاعتماد في نموه وتطوره أيضاً على قطاعات السياحة وقناة السويس والبتروكيمياويات المصريين العاملين بالخارج ورأس المال الأجنبي، لتصبح هي القطاعات الرائدة التي تشكل المجال الحيوي للنمو الاقتصادي وذلك في مقابل تخلف قطاعات الإنتاج الرئيسية في الزراعة والصناعة^(٧٤).

والسمة المميزة لنمو الاقتصاد هنا، هي أن قطاعاته الرئيسية تلك تعتبر أما قطاعات خارجية كالفروض وتحويلات المصريين، أو أنها تعتمد بدرجة كبيرة على عوامل خارجية كالبتروكيمياويات والسياحة وقناة السويس، ويترتب على ذلك صعوبة تحكم الإدارة

الوطنية في مسار النمو الاقتصادي وأدواته. فالاقتصاد الوطنى يصبح متغيراً تابعاً للمتغيرات الخارجية وحساساً لها، وبحيث يتم في النهاية تصفية دور الدولة إدارته وتسليم هذه الإدارة إلى الخارج، وتكبير قدرة السلطة الوطنية عن أن تكون صاحبة القرار في عمليات التنمية والأداء الاقتصادي، ويصبح القرار بيد المراكز الرأسمالية الخارجية المانحة والمتحكمة، ويصل الأمر في النهاية إلى خد التفريط في استقلال الوطن.

وترتب على هذا النمط من النمو الاقتصادي التابع، أيضاً عدد من النتائج الاقتصادية السلبية التي عمقت بدورها أحداث هذا النمط من خلل وتشوه في بنية المجتمع. ونذكر من هذه النتائج زيادة الاعتماد على الخارج لاستيراد الغذاء، وحدوث تراكم هائل في حجم الديون الخارجية المستحقة على مصر. وما واكب ذلك من ارتفاع واضح في الأعباء التي يتحملها الاقتصاد المصري للوفاء بهذه الديون (*).

وتكمن خطورة هاتين النتيجةين في وضع إرادة الوطن ومقدراته في يد الدائنين والمانحين، فضلاً عن أن يصبح عرق ملايين الكادحين في الوطن مرهوناً لآجال طويلة لسداد الديون الخارجية. كما حدثت أيضاً اختلالات كبيرة في توزيع الدخل أدت إلى تركيز الثروة واتساع الفجوة بين مستويات الدخل وحدوث مزيد من التمايز الاقتصادي والاجتماعي واتساع الفوارق بين الطبقات الاجتماعية^(٧٤)، وارتفعت معدلات التضخم والغلاء مع تراجع الدولة عن القيام بدورها في المهيمنة على النشاط الاقتصادي وبالذات في مجال السيطرة والرقابة على الأسعار وحماية مصالح أصحاب الدخل المحدودة والثابتة، وتركها المجال لقوى السوق والعرض والطلب لتتحكم في تحديد أسعار السلع والخدمات مما أدى إلى مزيد من الإفكار الشعبي وتزايد معاناة قطاعات عريضة من الجماهير إلى حد حرمانها من احتياجاتها الأساسية^(٧٥).

ويعد صعود الفئات الطفيلية ودخولها الحلف الحاكم وتغلغلها في سراديب السلطة من النتائج الهامة التي أفرزتها سياسات الانفتاح الاقتصادي. وكان لهذه الفئات فضل ترسيخ النموذج والمثل الأعلى الانفتاحي في المجتمع المصري، وإهدار ونبذ لقيم العمل المنتج، وشيوع قيم الشراء السريع بدون مجهود إنتاجي، وتعميم أنماط الاستهلاك البذخي والترفي على حساب إشباع الحاجات الأساسية. ولقد كان لتلك التحولات الحادثة في النظام الاقتصادي انعكاساتها التدميرية والتخريبية على الصعيد الاجتماعي والثقافي نذكر منها ما يلي:

- مع كل انعكاسات سياسة الانفتاح من تضخم وغلاء وبطالة، وكل المضاعفات الناجمة عن تحلل الدولة من التزاماتها إزاء المجتمع، اتسعت الهوة بين الطبقات الاجتماعية، وكما ذكرت قبلاً، وغابت العدالة التوزيعية في الثروات والدخول عن توزيع

فرص الحياة فى التعليم والصحة والسكن... وانخفضت المستويات المعيشية، وتدهورت حتى بالنسبة للفئات الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى (٧٥).

- حدوث خلل عميق وجسيم فى أنساق القيم الحاكمة والضابطة، وفى المفاهيم والأطر المرجعية للمصريين (٧٦)، فمع تراكم ثروات الطفيلين وإشاعة قيمهم وأنماط سلوكهم فى كافة مجالات الحياة، فضلا عن تغلغلهم فى السلطة السياسية والمؤسسات الإعلامية، شاعت قيم التحلل والفساد والانحراف والتسيب فى المجتمع وجهاز الدولة. ولم يعد المجتمع يستهجن تحقيق الثروات عن طريق الفهلوة والشطارة وضربة الحظ، والثروات لم تعد تتكون من مضاعفة الإنتاج فى الصناعة أو الزراعة أو إنتاج الخدمات إلا فيما ندر، وإنما أصبحت الثروات تتكون من العمولات والرشاوى والتدليس واستغلال النفوذ والمناصب الحكومية، ونهب أموال البنوك وتجارة المخدرات وتجارة العملة، وإدارة شبكات الدعارة، وتوريد الأغذية الفاسدة، وأعمال السمسرة والوساطة والمضاربات، وبناء العمارات الكرتونية، وعن طريق شركات توظيف الأموال ونهب مدخرات المصريين، وتواطؤ رجال الحكومة والإعلام والأزهر فى عمليات النهب طالما يحصلون على نصيبهم من خلال كشف البركة، إلى غير ذلك، وهو كثير من الأنشطة المالية والتجارية المجرمة والمشبوهة. والإعلام الحكومى فى كل هذا لم يكن ليستهجن أو ينتقد أو يكشف الأساس الذى نشأت عليه هذه الثروات، وإنما هو منشغل بإشاعة وترسيخ النموذج والمثل الأعلى الانفتاحى: أكبر ثروة ممكنة، فى سرعة عجيبة، فى أقل وقت ممكن، ودون بذل مجهود كبير، وبأى طريق مشروع كان أم غير مشروع، ولذلك لم يكن غريباً أن تعلن الجماهير المطحونة والمغيب وغيها والمضللة، إعجابها بنمط الحياة الذى يعيشه الطفيليون، وتطلعها إليه، وهو النمط الذى يروج له الإعلام والإعلان (*).

- هذه الوضعية ترتب عليها حدوث انفصام واضح بين الأجر والعمل المنتج، وانفصام بين حجم التضحية ومقدار الإثابة والجزاء، واختفت مؤشرات المكانة الاجتماعية ورموزها، واختلت آليات الحراك الاجتماعى، إذ تراجعت قيمة التعليم والنجاح والتفوق العلمى لتعطى المكانة للتجارة والأعمال الحرة، أى تجارة وأى أعمال حرة، والتى أصبحت تمنح التفوق والصعود الاجتماعى وذلك بغض النظر عما حصله أصحابها من مستويات تعليمية أو حققوه من إنجاز فى خدمة الوطن ورفعته، ومن ثم، أدركت قطاعات كبيرة من الأجيال الشابة والمتعلمة والمنحدرة من أصول طبقية متواضعة، أن ثمة مفارقات مذهلة بين قدراتهم الذاتية، وإنجازاتهم التعليمية والمهنية من جانب، وبين نصيبهم الحقيقى من الثروة والسلطة فى مجتمعهم من جانب آخر، إنهم فعلوا كل ما طلبه المجتمع منهم، ومع ذلك فهم هامشيون لا حول لهم ولا قوة. ومعظمهم لا يستطيع أن يلبي مطالبه الأساسية والمشروعة مثل السكن والزواج، إذا ما ظل أمينا وبقي داخل حدود الدولة المصرية ولم

يرحل إلى صحراء النفط، ومعظمهم يشعر أن كل ما حوله يتغير، وبلا سبب مفهوم، وأنه عاجز عن السيطرة، أو حتى المشاركة في إحداث أو منع هذا التغير.

- إن إحساس هذه القطاعات الشابة، ومعها بالقطع كل الفقراء والمحرومين والمهمشين بالقهر والظلم الاجتماعي والتهميش الاقتصادي والسياسي المستمر لهم، ولد لديهم شعوراً متزايداً بالأحباط والاعترا ب. فنحن نكدح ولا شئ ينتظرنا سوى الجوع والحرمان، ومن ثم تضعضعت مشاعر الانتماء للوطن والمجتمع والنظام الذى لا يفى باحتياجاتنا الأساسية(*) والذى فقد كل مشروعية أو مصداقية، وأغلق دوننا دوائر الثروة والسلطة. ووجدت هذه الجموع فى متناولها إيدولوجية وحركة مناسبة، وذات مصداقية، تطرح نفسها صدى لأصوات المستضعفين وتدعو إلى محاربة الظلمة والكفار، وتطالب بالثأر للمعدمين الذين حرموا نصيبهم فى الحياة الدنيا، ونجحت الأصولية المسلحة فى استثمار مناخ السخط والمعاناة، وجعلت من هذه الجموع الساخطة مادة بشرية خام قابلة للتأييد والتعاطف والدعم والتجنيد والعمل المباشر فى تنظيماتها.

وفى لغة وعبارات بسيطة ومقنعة وليست غريبة أفتعت الجماعات الأصولية قطاعاً كبيراً من جموع المحرومين والمهمشين وأخبرتهم أن هذا المجتمع بمواجهه ومفاسده ليس مجتمعنا على الإطلاق، فنحن جماعة المؤمنين، وإنما هو مجتمع الجاهلية والكفر، ومن ثم لم يعد أمامنا أى نصيب موضوعى للتماس معه بعد أن حكم علينا بوضعية والقهر والحرمان والتهميش على كافة المستويات إن اعتزال هذا المجتمع عنه والانسلاخ عنه وهجره، لنخلق المجتمع البديل الذى يحقق ذواتنا وأفكارنا فى بناء الأسرة والمدرسة والمجتمع والدولة، وفى مرحلة تالية علينا تدمير هذا النظام الفاسد وتصفيته تماماً لنقيم على أنتقاضه نظاماً طاهراً ونقياً.

- فجر نموذج إعادة التدويل والارتباط بالغرب الرأسمالى، أيضاً عدداً من الانتفاضات الثقافية المرتبطة باتساع موجات التغريب Westernization وإن شئنا الدقة التأمرك Americanization يأتى فى مقدمتها تفكيك واضمحلال الروابط الثقافية اللاحمة للمؤسسات التقليدية مثل روابط الأسرة وعلاقات الجيرة والصداقة وذلك بفعل رسملة Capitalization العلاقات الاجتماعية والإنسانية الحميمة، وتحويل أفراد المجتمع إلى ذوات منفصلة، لكل منهم عالمه الخاص، فضلاً عن انشغالهم بقضايا معيشية يومية وآنية وشيوع اللامبالاة بالقضايا العامة، وضعف روح التعاون والتضامن الاجتماعى، كما ازدادت وتائر تغريب الحياة الاجتماعية والثقافية سواء انعكس ذلك فى أنماط السلوك اليومى وفى اللغة المتداولة، وفى تقديس كل ما هو أجنبى وتحقير كل ما هو وطنى^(٧٩)، وما يترتب عن ذلك من شعور بالتضعضع الثقافى والانسحاق وعدم الأمان نتيجة التعرض للتهديد الثقافى الوافد.

ومعروف أن المورد الغربى لم يكن ليورد إلينا أقوى ما فى جوانب ثقافته الغربىة من عقلانىة واستنارة وتنظيم، بل ورد إلينا أخط ما فى جوانب ثقافته التى تساعد على رسملة العلاقات الاجتماعىة والإنسانىة، وتحفز الطلب على السلع الاستهلاكىة، فضلاً عن إشاعة الثقافة الهابطة التى تهتم بالجنس وتستجيب للفرائز الدنيا وهى أنماط تبنتها وروجت لها الفئات الطفلىة، إن كل هذه العوامل، كان من شأنها أن تزيد الشعور بعدم الأمان، وتدفع إلى التمسك بالقيم التقليدىة والحنين إلى الماضى، وتشير ردود فعل طهورىة تبلغ فى أحيان كثيرة حد التزمىة والتعصب كآليات لحماية الذات والدفاع عن المكانة وأنساق القيم المهددة بالاندثار. وبنفس القدر من العنف الذى تم به الإدماج والاحتياح الغربى، كانت عملىة إثارة أزمة الذات والهوىة بالغة الحدة والعنف أيضاً، وكان هاجس الإلحاح على العودة إلى الذات وإلى الأصول الثقافىة والدينىة، والهروب من الاغتراب، قوياً وعنيفاً، وأيضاً يتصف بقدر كبير من العمومىة والشمول داخل المجتمع المصرى.

- قام نظام الحكم فى هذا السياق، وعلى رأسه السادات شخصياً، ومن خلال أجهزة الاعلام بدور حاسم فى تشكيلك المصريين فى المسلمات وفى الذاكرة، وفى التاريخ الذى عاشوه، وفى التجارب التى لمسوها ورأوها، وفى تزييف وعيهم بالقضايا المصرىة، وفى هدم كل القيم الوطنىة والقومىة والإيجابىة، ولينتهى بهم إلى أن كل المنجزات التى تحققت فى ظل الناصرىة كانت محض أكاذيب كبرى عاشوها وصدقوها، كما سعت أجهزة الاعلام إلى حفر قنوات وعى جديدة فى أذهان المصريين لمراكبة التحولات وتقبلها، ولتحريف الصراع الاجتماعى المحتمل تفجره بالترويج لأخطار لا وجود لها، وبإثارة النعرات الطائفىة وإحياء وتكثيف الهوىات الدينىة إلى الحد الذى أحدث نقلة نوعىة فى الوجدان العام للمصريين لم يألوه من قبل، وهو التعامل اليومى بين أهل مصر من واقع أنا مسلم، وأنت مسيحي أو العكس.

- وعلى الصعيد السياسى، ففضلاً عن ازدياد التبعية للغرب الرأسمالى، توطدت علاقة نظام الحكم بالاهداف الإمبريالىة والصهيونىة فى منطقة الشرق الأوسط بما أدى إلى عزلة مصر عن الدول العربىة ودول عدم الانحياز، أى عزلتها عن دوائرها السياسىة الطبيعىة، العربىة الإسلامىة، مما أدى إلى اهتزاز صورة ومكانة مصر فى العالم الخارجى أما فى الداخل، فقد تحولت الدولة بسبب عجزها عن تحقيق الاستقلال وإقرار العدالة الاجتماعىة وإنجاز التنمية، تحولت إلى مؤسسة قمعىة تسلطىة بحيث أصبح ثمة ارتباط قوى بين عجز الدولة عن الوفاء بوظائفها الأساسىة وتحقيق مطالب الجماهير، بينما تعاضم استئسدها على مواطنيها وتساعد سلطاتها القمعىة وممارساتها التسلطىة فى الداخل.

- اتجه السادات أيضاً، إلى تفريغ تجربة التعدد الحزبى من مضمونها الحقيقى بحيث

أصبحت محض ليبرالية كاذبة وديمقراطية زائفة، وذلك بفعل ترسانة القوانين القمعية والمقيدة للحريات مثل القانون رقم ٢ لسنة ١٩٧٧ بشأن حماية أمن الوطن والمواطن، والقانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بشأن الأحزاب السياسية، والقانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى، والقانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٩ بشأن الأحزاب السياسية، والقانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠. بشأن حماية القيم من العيب، وغيرها من القوانين المقيدة للحريات. ولم يكتف النظام بهذه الترسانة من القوانين القمعية، بل أخذ يعتقل معارضيه من اليمين واليسار بانتظام حديدي، وأمن فى تزوير الانتخابات البرلمانية، بل والانتخابات النيابية والاتحادات الطلابية^(٨٠).

يبقى أن الأزمة بأبعادها الشاملة والتي عرضنا لبعض جوانبها و من ثم عجز النظام عن التعامل معها بشكل فعال، كانت سببا فى اهتزاز شرعية النظام، وفقده الكثير من المساندة والتأييد الذى حصل عليه عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣. بل فقدت شعارات النظام مصداقيتها فى إطار الفجوة الواسعة بين القول والممارسة بالنسبة للنظام الحاكم. وعلى مستوى الجماهير، كانت أهم دلالات أزمة النظام وأزمة المجتمع هو بروز وتصاعد تنظيمات الرفض والعنف السياسى والاجتماعى التى اتجهت إلى انتقاد ممارسات النظام، وتعبئة الراى العام وتنظيم أعمال العنف ضده.

وتوصف المرحلة ما بين اغتيال السادات وتولى مبارك لمقالييد السلطة حتى إجراء انتخابات مجلس الشعب فى ٢٧ مايو ١٩٨٤ بأنها مرحلة انتقالية. فقد شهدت فى البداية ما يمكن أن نطلق عليه انفتاح تسبى من قبل مؤسسة الرئاسة الجديدة على الأحزاب والتيارات السياسية المعارضة مما شكل مناخا أكثر استرخاء، وخلق جواً أكثر ملاءمة للحوار بين المعارضة ونظام الحكم. وأتاح النظام قدرا من حرية الحركة، وهامشا للتعبير أمام أحزاب المعارضة، وكان هدف النظام الأول من توفير هذا القدر من الانفراج الديمقراطى هو محاصرة تحركات الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة باعتبارها العدو الأول للنظام.

وكان مجرد وجود مبارك على رأس السلطة يحمل فى ذاته رياح تغيير لم يكن من الممكن التقليل من شأنها أو آثارها على تطور النظام السياسى والاقتصادى. وقد تنازعت كل من الطبقة الحاكمة، وقوى المعارضة على تباين فصائلها، مشاعر متباينة تجاه الرئيس الجديد. فالطبقة الحاكمة فى أمس الحاجة لتثبيت الأرض التى كانت قد اهتزت بشدة بعد حدث الاغتيال لكن بدايات العهد الجديد من يكن من شأنها أن تبعث الطمأنينة الكاملة إلى قلبها وأحست بالخطر على مصالحها، أما قوى المعارضة فلم يكن أمامها فى ظل غياب تنظيم قوى وقادر على طرح بديل فوري، سوى أن تراهن على الرئيس الجديد، أو على الأقل تفسح أمامه وقتا كافيا للاختيار^(٨١).

وهكذا، انتقل المناخ السياسى المصرى، بمجئ مبارك، فجأة لم وضع الاستقطاب الحاد والأزمة المتفجرة، إلى وضع الاستقرار الظاهرى على سطح الحياة السياسية التى ظلت مشحونة فى الأعماق بكل عوامل التوتر والصراع التى خلفتها سياسات وتوجهات النظام فى عقد السبعينيات .

فالحزب الوطنى، بحسبانه يعتمد أساساً على الجهاز الإدارى للدولة، ويعبر عن القوى الاجتماعية التى تتركز عليها السلطة السياسية، وهى القوى التى تشكلت أساساً فى عصر الانفتاح. هذه القوى أحست بالخطر بعد أن أيقنت أن عصرها قد بدأ، وجاهدت أن تجمع قواها فى أضيق نطاق ممكن، وتحركت مؤسسة الحزب الوطنى لتوقف التغيير عند حدوده الشكلية، فحالت دون أن تتحول محاكمات الفساد إلى محاكمة لسياسة الانفتاح أو أن تصبح هذه المحاكمات آلية لاصطياد كافة قيادات الحزب الوطنى التى أثرى معظمها ثراء غير مشروع. وضحت ببعض العناصر ككبش فداء، رشاد عثمان، عصمت السادات، توفيق عبد الحى...، ثم تحركت لكى تحول دون أن تتحول قرارات مؤتمر الاقتصاديين الذى عقد فى بداية تولى مبارك لسلطة الحكم، إلى سياسات فعلية. فلوحت بهروب رؤوس الأموال وإحجام المستثمر الاجنبى، واستطاعت من خلال لجنة الاحزاب التى يسيطر عليها الحزب الوطنى عرقلة كل محاولات القوى السياسية التى لم تكن تحظى بالشرعية لكى تخرج إلى إطار الشرعية. كما حاولت من خلال الجهاز الإدارى وسيطرتها على كافة المؤسسات الرسمية أن تحول دون إلغاء القوانين الاستثنائية بما فيها قانون الطوارئ من خلال تضخيم المخاطر على أمن النظام، ونجحت فى ذلك إلى حد كبير (٨٢).

وبدأت الجماهير تشعر بأن الآمال والطموحات التى علقتها على نظام مبارك بشأن التنمية والاستقلال والعدل والحرية والطهارة، لم تتحقق بالقدر المطلوب، فلم يقدم مبارك على أى من هذه الأصعدة ما يمكن اعتباره بديلاً جوهرياً، أو تغييراً محورياً عن الخطوط العريضة التى وضعها السادات منذ أنقلاب مايو ١٩٧١، وبمرور الوقت تبددت هذه الآمال والطموحات. إذ استمر شبح الأزمة المجتمعية مخيماً على المجتمع بالرغم من محاولات الإصلاح والتغيير الجزئى والمحدود التى يقوم بها النظام.

ففى خلال السنوات الخمس الأولى من عقد الثمانينيات، انخفضت إيرادات البترول بنسبة ٣٦٪، وأصاب الركود مصادر الدخل الأساسية الأخرى أعنى السياحة وتحويلات العاملين بالخارج وقناة السويس، فمع الانخفاض فى تدفق المهاجرين إلى دول النفط وركود التحويلات، بل وبدء تدفق عكسى للمهاجرين العائدين إلى مصر، واستمرار معدلات التضخم فى الارتفاع، لا بد أن نتوقع ميل الأجور الحقيقية فى قطاعى الزراعة والبناء إلى الثبات النسبى أو الانخفاض، وميل معدل البطالة إلى الارتفاع مع

تخلى الحكومة عن التزامها بتعيين الخريجين (٨٣).

كما أقدم نظام الحكم على استباحة مصالح الجماهير الأساسية بتخفيض، وأحياناً رفع، الدعم المقدم للسلع الاستهلاكية والخدمات، وتشير المؤشرات الإحصائية إلى ارتفاع المعدلات السنوية للأسعار إلى الحد الذى يفوق طاقه احتمال الغالبية من المصريين. فإذا اعتبرنا سنة ١٩٨١ هى سنة الأساس فى القيام فإن المعدل كان ٢٦٪ فى السنة الثانية ١٩٨٢، ثم قفز إلى ٩٥٪ فى سنة ١٩٨٤، ثم إلى ١٨٦,٢ فى سنة ١٩٨٧، ثم وصل إلى ٢٢٥٪ فى أبريل ١٩٨٨، وذلك فى الوقت الذى لم تتحرك فيه الأجور إلا ببطء شديد (٨٤)، كانت المحصلة تدهور مستمر فى مستوى معيشة القطاع الأعظم من المصريين أصحاب الدخل المحدود والثابتة، الأمر الذى أدى إلى مواصلة صعود الاستقطاب الاجتماعى إلى المستويات التى تنتهى فى الغالب بمواقف صراعية حقيقة واسعة النطاق ضد نظام الحكم ومؤسساته القمعية (٨٥).

وزاد من تفاقم تلك الوضعية، تفجر قضايا الفساد واستغلال النفوذ ونهب المال العام، حيث وجهت تم الوساطة والرشاوى واستغلال النفوذ إلى رؤساء وزارة سابقين ووزراء وعدد من المحافظين وكبار المسئولين فى جهاز الدولة. وتبين لنا قضايا ومحاكمات شركات توظيف الأموال جانباً من قضايا الفساد، وتوضح كيف أن سهم التوظيف بما يحمله من فساد وبركة قد تسرب إلى جسد الحكومة والصحافة والتليفزيون والمدعى العام الاشتراكى وكبار المسئولين فى جهاز الدولة، وكبار الدعاة والشيوخ فى المؤسسة الدينية الرسمية (*).

وعلى الرغم من تأكيد الرئيس مبارك على تعميق الديمقراطية السياسية كأحد الأهداف الأساسية لنظام حكمه فقد استمر العمل بقانون الطوارئ، واستمر النظام فى العمل بترسانة القوانين الاستثنائية، وتبلورت بشكل واضح تبعية مصر للولايات المتحدة الأمريكية.

وكانت محصلة استمرار وتفاقم الأزمة الشاملة بكل أبعادها التى طرحناها سلفاً، وزيادة حدة الإحباط لدى قطاعات واسعة من المصريين والذين انخرط منهم أعداداً ليست بالقليلة فى أعمال العنف السياسى ضد النظام الحاكم، وتفاقم أعمال العنف فى بعض محافظات مصر لتصل إلى حد الحرب الأهلية غير المعلنة يتساقط فيها القتلى من أبناء مصر مسلمين ومسيحيين، أهالى ورجال أمن، مع نهاية الثمانينيات وبداية العقد الأخير من القرن العشرين.

هوامش الفصل الثاني

- (*) راجع ذكره بخصوص اللجوء إلى الإسلام كأيديولوجيا للاحتجاج والتفرد والفورة.
- ١ - أنظر ميشيل كامل، تطور حركة النضال الوطني والاجتماعي في مصر، في: مصر ١٠ سنوات بعد عبد الناصر، دار النديم، بيروت، الطبعة الأولى، أغسطس ١٩٨٠، ص ١٥٣-١٦٥. ص ١٥٩-١٥٩.
 - إيفور بيلياف وأفغيني بريماكوف، مصر في عهد عبد الناصر، أشرف على تعريبه: عبد الرحمن الخنيسي، دار الطليعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، مارس ١٩٧٥، ص ٢٦٥-٢٦٨.
 - ٢ - راجع التفاصيل الخاصة بصراع القوى السياسية والعسكرية بعد حرب ١٩٦٧، وتنحية قيادة الجيش، المشير عامر ومجموعته: فاروق فهمي، اعترافات شمس يدران ومؤامرة ١٩٦٧، مؤسسة أمون الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، نوفمبر ١٩٨٩. وأنظر أيضاً:
 - محمود حسين، الصراع الطبقي في مصر من ١٩٤٥ إلى ١٩٧٠، ترجمة عباس برى وأحمد واصل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١، ص ٢٧٤-٢٨٥.
 - ٣ - أنظر:
 - ميشيل كامل، تطور حركة النضال الوطني والاجتماعي في مصر، مصدر سابق، ص ١٥٩.
 - أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، ترجمة: أكرام يوسف، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ١٨٤-٢٠٧.
 - (*) راجع التحليل الذي قدمه الباحث لبرنامج ٣٠ مارس ١٩٦٨ والظروف المجتمعية التي صدر في سياقها.
 - أنظر: عبد الله محمد حسنين شلبي، العالم الثالث والاختيار الأيديولوجي. مصر نموذجاً، دراسة تاريخية بنائية ١٩٥٢-١٩٧٠. رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة عين شمس، ١٩٨٥. ص ٥١٨-٥٢٤.
 - ٤ - محمود حسين، الصراع الطبقي في مصر، مصدر سابق، ص ٢٥٠-٢٧٣.
 - ٥ - جمال مجدى حسنين، البناء الطبقي في مصر (١٩٥٢-١٩٧٠)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٢١-١٢٩.
 - ٦ - فؤاد موسى، هذا الانفتاح الاقتصادي، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ص ١١٦-١٢٠.
 - ٧ - إيفور بيلياف وأفغيني بريماكوف، مصر في عهد عبد الناصر، مصدر سابق، ص ٢٦٩-٢٧٤. وأنظر أيضاً:
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 107- 108.
- عادل حسين، النهيار بعد عبد الناصر، لماذا؟ جواب جديد لسؤال قديم، في: مركز دراسات الوحدة العربية، مصر والعروبة وثورة يوليو، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٢٤٥-٢٧٦.
 - ٨ - راجع بخصوص الصراع داخل النخبة الحاكمة في مصر غداة رحيل عبد الناصر:
 - محمد حسنين هيكل، وقائع التحقيق سياسى أمام المدعى الاشتراكي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣، ص ١٦٩-١٧٠.
 - محمد حسنين هيكل، خريف الغضب. قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات، غير مبين دار ومكان النشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ١٠٦-١١٢.
 - محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة، كتاب الاهالي رقم ١٨، حزب التجمع الوطني التقدمى الوحدوى، القاهرة، فبراير ١٩٨٩، ص ١٢٢-١٤٧.
 - ٩ - محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة، مصدر سابق ص ١٤٣-١٤٧.
 - ١٠ - عادل الجبار، سياسات توزيع الدخل في مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٦-١٨.
 - ١١ - عاد غنيم، النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة. دراسة في التغيرات الاقتصادية والطبقية في مصر ١٩٧٤-١٩٨٢، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ١٠٧-١٠٨.
- وأنظر أيضاً:
- محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة مصدر سابق، ص ١٢٢-١٤٧.
- ١٢ - راجع بخصوص الدور الذي قام به المفاول عثمان أحمد عثمان، والمملكة العربية السعودية في الاعداد والترتيب للقاء

- السادات وقيادات الإخوان المسلمين الهاربين في الخليج و أوروبا:
- عثمان أحمد عثمان، صفحات من تجميعة، الكتب المصرية الحديث، القاهرة، الطبعة الرابعة ٢٥ مايو ١٩٨١، ص ٤٠٢-٤٠٣.
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٢٦٨-٢٧١.
- ١٣- Adel Momein Said Aly and Mongred W. Wenner Modern Islamic Reform movements. The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt, The Middle East Journal, Vol 36 No. 3, Summer 1982 pp. 336- 361. pp. 345- 346.
- ١٤- عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٣.
- راجع
- نزيه نصيف الايوبي، الدولة المركزية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٩، ص ١٧٩-١٨٢.
- وانظر أيضاً :
- سامية سعيد امام حسين، الأصول الاجتماعية لنخبة الانفتاح الاقتصادي في المجتمع المصري ١٩٧٤-١٩٨٠. رسالة ماجستير منشورة- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٦.
- ١٥- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ١٦٣-١٦٥.
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 110- 111.
- ١٦- راجع تحليل المضمون الذي قامت به الباحثة رباب الحسيني لخطب السادات في تلك الفترة: رباب الحسيني، موقع الدين في ايدولوجيا العالم الثالث، دراسة لحالة مصر، مصدر سابق، ص ٢١٣-٢١٦.
- وانظر أيضاً :
- حسن حنفي، الدين والتنمية في مصر، في: سعد الدين إبراهيم (المحرر)، مصر في ربع قرن (١٩٥٢-١٩٧٧) دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي معهد الانماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ١٨٧-١٩٨.
- عبد العليم محمد، الخطاب الساداتي، تحليل الحقل الايديولوجي للخطاب الساداتي، سلسلة كتاب الأهالي رقم ٢٧، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، مصر، أغسطس ١٩٩٠، ص ١٣٩-١٤٤.
- ١٧- حسن حنفي، الدين والتنمية في مصر، مصدر سابق ص ١٩١-١٩٦.
- وانظر أيضاً :
- أبو يوسف، المشكلة الطائفية والأوضاع الطبقيّة في مصر، في: لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، المشكلة الطائفية في مصر، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ٥٦-٧٠.
- رباب الحسيني، موقع الدين في ايدولوجيا العالم الثالث، دراسة لحالة مصر، مصدر سابق، ص ٢٨١-٢٨٥.
- (*) كانت هذه التعبيرات كثيرة التداول في الخطاب السياسي الساداتي لوصف معارضيه.
- ١٨- أنظر:
- عبد العليم محمد، الخطاب الساداتي، تحليل الحقل الايديولوجي للخطاب الساداتي، مصدر سابق، ص ١٤١-١٤٣.
- ١٩- حسن حنفي، الدين والتنمية في مصر، مصدر سابق، ص ١٩١-١٩٦.
- ٢٠- حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، الحركات الدينية المعاصرة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص ١١٥-١١٧.
- ٢١- راجع التفاصيل الخاصة بتطور انتفاضة الطلاب في عامي ١٩٧٢/٧١ و ١٩٧٣/٧٢ في: أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، مصدر سابق، ص ٢١٢-٢٤٢ وانظر أيضاً: حديث السادات في جريدة الاهرام يوم ٢٥ و ٢٦ يناير ١٩٧٢.
- ٢٢- هذه المصادر متنوعة بعضها لأشخاص كانوا داخل السلطة أو مقربين من النظام أو من رجال أجهزة الأمن المصرية وبعضها لعناصر قيادية من داخل الحركة الأصولية الإسلامية. أنظر:
- محمد عبد السلام الزيات السادات القناع والحقيقة، مصدر سابق، ص ٢٩٢-٢٩٤.
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٢٩١-٢٩٩.
- وائل عثمان، أسرار الحركة الطلابية ٦٨-١٧٥. هندسة القاهرة، سلسلة حزب الله في مواجهة حزب الشيطان، مطابع مذكور، القاهرة، سلسلة حزب الله في مواجهة حزب الشيطان، مطابع مذكور، القاهرة، د. ت ص ١٠٢-١٠٩.

٢٠ - نور السلام، المسلمون في لعبة اليسار واليمين، الكتاب الثاني في سلسلة حزب الله في مواجهة حزب الشيطان، غير مبین دار ومكان وتاريخ النشر، ص ١٦ - ١٩ .

٢١ - شهادة اللواء حسن على السيد ثابت مدير أمن أسبوط السابق أمام محكمة أمن الدولة العليا في جلستي ٢٦ و ٢٨ فبراير ١٩٨٣ في قضية تنظيم الجهاد والشهادة منشورة في جريدة الاهرام في ٢٧ / ٢ / ١٩٨٣ و ١ / ٣ / ١٩٨٣ وهي سجل تاريخي عن نشأة ما عرف بالعنف الديني وتطوره وكيف بدأ بقيام هيئات التدريس في جامعة أسبوط بإنشاء الأسر الدينية لمقاومة التيار الشيوعي، وتصفية كل عناصر المعارضة اليسارية لجعل سياسات السادات، ويوضح رجل الأمن كيفية احتضان المسؤولين بالجامعة للأسر الدينية وتزايد عددها وكيف تحولت إلى جماعات دينية، وكيف تم التفاوض عن أنشطتها التي استخدمت القوة والإرهاب للسيطرة على الجامعة وفرض تصوراتها، واستخدامها بالعنف ضد الطلبة اليساريين واعتدائها على الطلاب المسيحيين.

٢٢ - شهادة المقدم ممدوح كدواني مفتش مباحث أمن الدولة بأسبوط في قضية الجهاد أمام محكمة أمن الدولة في جلسة ٥ / ٣ / ١٩٨٣ المنشورة في الاهرام في ٢٦ / ٣ / ١٩٨٣ .

٢٣ - حيث يشير إلى سكوت وتفاوض أجهزة الأمن عن أعمال العنف والارهاب التي كانت تقوم بها الجماعات الدينية.

٢٤ - حسن أبو باشا، مذكرات حسن أبو باشا وزير الداخلية السابق.

٢٥ - محمد عبد السلام الزيات، السادات والقناع والحقيقة، مصدر سابق، ص ٢٩٢ .

٢٦ - المصدر السابق، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ . وأنظر أيضاً :

٢٧ - غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، كتاب الأهالي رقم ١٥، الأهالي، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، القاهرة، سبتمبر ١٩٨٧، ص ٧٥ - ٧٧، ص ٨٨ - ٨٩ .

٢٨ - (لاحظ المؤرخ عبد العظيم رمضان أن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي دفعت الاخوان والجماعات الأصولية الجديدة إلى أحضان السادات وأن الاخوان المسلمين تحالفوا مع إسماعيل صدقي باشا مقابل الحصول على تسهيلات وإطلاق يدهم في حرية الحركة وكان الثمن المطلوب هو وقوف الاخوان في وجه الشيوعيين والوفديين واستخدم الاخوان في عام ١٩٤٦ الوسائل الفاشية ضد الطلبة الوطنيين وكان التاريخ بعد نفسه . انظر :

٢٩ - عبد العظيم رمضان، الاخوان المسلمون والتنظيم السري، مصدر سابق، ص ٦٠ - ٨٤ .

٣٠ - غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ١٢١ .

٣١ - عقد أول معسكر إسلامي للطلاب في كلية الطب جامعة القاهرة في صيف ٧٠ / ١٩٧١، وفي العام التالي ٧١ / ١٩٧٢ أقامت جامعة القاهرة أول معسكر إسلامي على مستوى الجامعة، ثم عمت الفكرة في باقي الجامعات . وقد أتيح لي فرصة الاشتراك في المعسكر الإسلامي لجامعة عين شمس في صيف العام الدراسي ٧٥ / ١٩٧٦ أثناء الدراسة في مرحلة الليسانس بكلية التربية عين شمس . وكانت هذه المعسكرات تعتبر أحياء للمعسكرات الصيفية التي كان يعقدها الشباب الاخوان المسلمين قبل حل الجماعة ١٩٥٤ . وكانت بمثابة مدرسة لإعداد كادر المستقبل للحركة الإسلامية، فالبرنامج اليومي في المعسكر كان محاولة لخلق مجتمع إسلامي يتأسس على إرادة المفاصلة مع المجتمع الكبير خارج المعسكر في الوقت الذي يحاول فيه العودة إلى المجتمع الإسلامي الأول، النموذج الفاضل والأسطوري . كان يومنا في المعسكر يبدأ قبل صلاة الفجر بساعة على الأقل وبعد الصلاة تعقد حلقات حفظ وترتيل القرآن ثم طابور الرياضة والذي ظهر فيه ما عرف بالشورت الشرعي، وأثناء تناول الطعام كان قطاع كبير من أعضاء المعسكرات يرفضون تناول طعامهم على الموائد ويصرون على افتراش الأرض وتقطيع الخبز وجعله طعاماً جماعياً ويرفضون استخدام أدوات المائدة بحجة أن النبي لم يستخدمها، وكان هناك نظام صارم لمتابعة أداء الصلاة ومراقبة سلوك الأعضاء، فالمراديو لم يكن مسموحاً به وقيل لنا أنه فتنة وكان الدعاة يحاضروننا في القضايا الدينية والاجتماعية ومنوع إقامة حوار مباشر مع المحاضر حتى لا نشير الجدال لأنه فتنة ومدعاة للفرقة، وكان هؤلاء الدعاة يقدمون حلولاً إسلامية للمشكلات التي يعاني منها المجتمع المصري . وأذكر أنني بعد مرور أربعة أيام فقط تم إخراجي من المعسكر بحجة عدم التزامي بقواعده وتعمدي على هذه القواعد .

٣٢ - راجع أيضاً بخصوص المعسكرات الإسلامية في الجامعات المصرية :

٣٣ - بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في جامعات مصر، حقائق وثائق، غير مبین دار النشر، القاهرة، الطبعة الأولى،

١٩٨٩، ص ١١ - ١٤ .

٣٤ - راجع بخصوص أحداث الفتنة الطائفية صاحبة الخانكة وانعكاساتها على المجتمع المصري :

٣٥ - جمال بدوي، الفتنة الطائفية في مصر، جذورها وأسبابها، المركزى العربى للنشر، القاهرة .

٣٦ - ميلاد حنا، نعم أقباط ولكن أيضاً مصريون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٢ .

- طارق البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.
- غالي شكري، الاقباط في وطن متغير، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩١. حيث يورد المؤلف ملحقاً وثائقياً لتقرير لجنة
تقصي الحقائق البرلمانية عام ١٩٧٢ في حوادث الفتنة في الحانكة من ص ٢١٠-٢٣٨.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp.4 1- 42.

Ibid. pp. 112-113

-٢٧

Ibid. pp. 112-113

-٢٨

وراجع أيضاً :

- أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، مصدر سابق، من ص ٢١٢-٢٤٢.
- غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، من ص ١٦٩-١٧٠.
-٣٠ راجع : محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، من ص ١٣٦-١٤٥.
- حيث يؤكد أن النظام خاض حرب أكتوبر ١٩٧٣ مضطراً. وأيضاً في حوار هيكل مع صلاح عيسى «السياسة التي
خذلت السلاح في حرب أكتوبر»، صلاح عيسى، مثقفون وعسكري، مراجعات وتجارب عن حالة المثقفين في ظل حكم
عبد الناصر والسادات، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦، من ص ٦٧٧-٧٠٤ وأنظر أيضاً ما جاء في
مذكرات حافظ إسماعيل مستشار السادات للأمن القومي في ذلك الوقت «أمن مصر القومي في عصر التحديتات»،
الحلقة العاشرة في جريدة الأهرام ١٣ أكتوبر ١٩٨٧، من ص ١٣ والتي نشرها أنظر :
- محمد حافظ إسماعيل، أمن مصر القومي في عصر التحديتات، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام،
القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٧، حيث يؤكد في هذه المذكرات أن الهدف الرئيسي لحرب أكتوبر كان فتح الطريق أمام
التسوية السلمية التي تتحقق بمشاركة فعالة من جانب الولايات المتحدة الأمريكية.
- وأنظر أيضاً :

- عادل غنيم، النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، من ص ١٠٧-١٠٨.
-٣١ أنظر : جوده عبد الخالق، التعريف بالانفتاح وتطوره. في : جوده عبد الخالق (المحرر)، الانتفاخ : الجذور والحصاد
والمستقبل، المركز القومي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٢، من ص ٢٣-٦٩.

Raymond Hinnebusch, Egyptian Politics Under Sadat, New York, Cambridge University press 1985 pp. 30- 35.

* الرئيس محمد أنور السادات، ورقة أكتوبر، هيئة الاستعلامات، القاهرة، أبريل ١٩٧٤. وأنظر أيضاً :
- جوده عبد الخالق مصدر سابق، من ص ٢٧-٢٨.

-٣٢ راجع سلسلة القوانين والتشريعات الى استهدفت إجراء التحول الهيكلي في بنية الاقتصاد المصري في : جوده عبد
الخالق، أهم دلالات سياسة الانفتاح الاقتصادي بالنسبة للتحولات الهيكلية في الاقتصاد المصري في ربع قرن، بحوث
ومناقشات، المؤتمر العلمي السنوي الثالث للاقتصاديين المصريين، القاهرة ٢٣-٢٥ مارس ١٩٧٨ من ص ٣٦٨-٣٧١.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114.

Ibid. pp. 114.

-٣٤

-٣٥ عادل حسين، الانهيار بعد عبد الناصر. لماذا؟ جواب جديد لسؤال قديم، مصدر سابق، من ص ٢٥٠-٢٥٢.
-٣٦ عادل غنيم، النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، من ص ١٣٩-١٤٦ وأنظر أيضاً :

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114.
-٣٧ رمزي زكي، التضخم وأحوال كاسبي الاجور... مصدر سابق، من ص ٣٨٣-٤١٢.

-٣٨ بنت هانسن وسمير رضوان، العمل والعدل الاجتماعي في مصر في الثمانينات. دراسة في سوق العمل والمستقبل
العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٣، من ص ١١٣-١٢٦، من ص ١٢٧-١٤٢.

-٣٩ رمزي زكي، التضخم وأحوال كاسبي الاجور، مصدر سابق، من ص ٣٧٣-٣٧٤.
- وأنظر أيضاً :

- عادل حسين، صندوق النقد الدولي والانفتاح، في : الانتفاخ الجذور... مصدر سابق، من ص ٢٦٤.
-٤٠ كريمة كريم، توزيع الدخل والدعم في الانفتاح. الجذور... مصدر سابق، من ص ٣١٩-٣٢٤.

وانظر أيضاً رمزي زكي، التضخم وأحوال كاسبى الأجور، مصدر سابق، ص ٣٧٧-٣٧٨.
 ٤١- بنت هانسن وسمير رضوان، العمل والعدل الاجتماعي، مصدر سابق، ص ١٨٨-١٢٣ وانظر أيضاً:
 - رمزي زكي، التضخم وأحوال كاسبى الأجور، مصدر سابق، ص ٢٨٢-٢٨٥.
 - فؤاد مرسى، هذا الانفتاح الاقتصادي، مصدر سابق، ص ٢٦٧-٢٦٩.
 - جلال أمين، الاقتصاد والسياسة والمجتمع في عصر الانفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة.
 ٤٢- راجع البيانات الخاصة بتدنى مستويات اشباع الحاجات الأساسية للغالبية من سكان الحضر والريف في المجتمع المصري خلال السبعينات في:

- بنت هانسن وسمير رضوان، العمل والعدل الاجتماعي، مصدر سابق، ص ١٧٠-١٨٨، ص ١٩٦-٢٠٥.

٤٣- ميشيل كامل، تطور حركة النضال الوطني والاجتماعي في مصر، مصدر سابق، ص ١٦٠-١٦١.

٤٤- المصدر السابق، ص ١٦٢.

٤٥- المصدر السابق، ص ١٦٢ وانظر أيضاً:

- علي ليله وقدرى جفني وآخرون، العنف الثلاثي الجماهيري في المجتمع المصري، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، يوليو ١٩٦٧.

٤٦- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 116.

وانظر أيضاً

- ميلاد حنا، نعم أقباط ولكن أيضاً مصريون، مصدر سابق.

- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٤٤٥-٤٤٧.

- غالي شكوى، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ٣١٣-٣١٤.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 116.

٤٧- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٤٤٨-٤٥٠ وانظر أيضاً:

- سميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ١٥٦-١٥٨.

- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف. صراع الدين والدولة في مصر، مصدر سابق، ص ٢١٥-٢٢٧.

- غالي شكوى، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ٣١٤.

*) راجع قرارات مجمع الآباء كهنة الكنائس القبطية المصرية وأعضاء المجلس الأعلى، رؤساء وأعضاء الجمعيات والهيئات القبطية وأعضاء مجالس مجالس الكنائس وممثلوا قطاعات الشعب القبطي من هيئات التدريس الجامعي والأطباء والمحامين والمحاسبين والمهندسين والمعلمين وأرباب المهن التجارية والعاملين في مختلف المصالح الحكومية والقطاع العام، وذلك في المؤتمر المنعقد بالبطريركية بمدينة الاسكندرية بتاريخ ١٧ يناير من عام ١٩٧٧، لبحث المسائل القبطية العامة. وقد حضر البيا شودة الثالث جلسة الاجتماع التمهيدى الأول للمؤتمر. انظر وثيقة المؤتمر التي أوردتها نبيل عبد الفتاح ضمن ملاحق كتاب المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، ص ٢١٥-٢٢٧.

٤٨- أنظر عادل حسين، صندوق النقد الدولي والانفتاح، في: الانفتاح المجذور والحصاد والمستقبل، مصدر سابق، ص ٢٤٧-٣١٦.

- عادل حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية ١٩٧٤-١٩٧٩، الجزء الثاني، دار الكلمة- دار الوحدة، بيروت ١٩٨١، ص ٢٢٠-٢٤٠.

٤٩- محمد حسنين هيكل، وفائق تحقيق سياسى أمام المدعى الاشتراكي، مصدر سابق، ص ٢٤٨-٢٤٩. وانظر أيضاً:

- ميشيل كامل، تطور حركة النضال الوطني في مصر، مصدر سابق، ص ١٦٢-١٦٣.

٥٠- راجع خطاب السادات في الجلسة الافتتاحية لدور الانعقاد التشريعي الثاني لمجلس الشعب المصري في ٩ نوفمبر ١٩٧٧ والنشور بجريدة الاهرام في ١٠ نوفمبر ١٩٧٧.

*) التشديد من عند الكاتب.

٥١- راجع تحقيقات جريدتي الاهرام والأخبار لتغطية زيارة الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الجامع الأزهر إلى الولايات المتحدة الاميريكية للمرة الأولى ولقاءاته مع المسؤولين الأمريكيين خلال الفترة من ٩ ديسمبر ١٩٧٧ إلى ١٢ ديسمبر ١٩٧٧.
 وانظر أيضاً:

- غالي شكوى، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ٣١٦-٣١٧.

٥٢- حسن نافعة، الإدارة السياسية لازمة التحول من نظام الحزب الواحد إلى نظام تعدد الاحزاب في مصر، المؤتمر السنوى

- الأول للبحوث السياسية في مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ٥-٩ ديسمبر ١٩٨٧، ص ١٦-١٧.
- ٥٣- غالى شكرى، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ٣١٦-٣١٧، وأنظر أيضاً:
- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف. صراع الدين والدولة في مصر، مصدر سابق، ص ١٠٢.
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٤٥٠.
- ٥٤- راجع بخصوص موقف الاخوان المسلمين من أحداث يناير ١٩٧٧:
- صلاح شادي، افتتاحية مجلة الدعوة، عدد فبراير ١٩٧٧ وأنظر أيضاً:
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 117 - 118.
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 118. -٥٥
- وأنظر أيضاً:
- سعد الدين إبراهيم، مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
- ٥٦- عادل غنيم، النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، ص ١١-١٢ وأنظر أيضاً:
- إبراهيم العيسوي، في إصلاح ما أفسده الانفتاح، كتاب الأهالي، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، القاهرة، أكتوبر ١٩٨٤، ص ١١٩-١٢٥.
- مراد وهبه، اتجاهات ندوة سياسة الانفتاح الاقتصادي والنظام الاجتماعي، الطليعة، كتاب غير دوري، أكتوبر ١٩٨٤.
- ٥٧- بدر عقل، توظيف الفساد، مصدر سابق، ص ٥٧-٦٠ وأنظر أيضاً:
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 119 - 120.
- (*) رجع ثانياً في هذا الفصل وأنظر أيضاً:
- منى مكرم عبيد، دور حزب الوفد الجديد في إطار المعارضة السياسية، المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية في مصر، مصدر سابق ص ٢١.
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 120. -٥٨
- وراجع الوثائق الايديولوجية لنظام السادات عدا خطبة واحاديثه:
- ورقة أكتوبر ٨ أبريل ١٩٧٤.
- ورقة تطوير الاتحاد الاشتراكي العربي ٩ أغسطس ١٩٧٤.
- إشتراكيتنا الديمقراطية، ايديولوجية ثورة مايو ١٩٧١، إعداد صوفى حسن أبو طالب، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، القاهرة، ١٩٧٨.
- وأنظر أيضاً:
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، الديمقراطية في مصر، ربع قرن بعد ثورة يوليو، الأهرام، القاهرة، يوليو ١٩٧٧، ص ٧٣-١١١.
- ٥٩- Abdal - Moneim Said Aly and Manfred W. Wenner, Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brother hood in Cantemporary Egypt., Op. Cit., pp. 344- 346.
- وأنظر أيضاً: عمر التلمساني، أيامي مع السادات، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٨٤، ص ١٥-١٦.
- (*) أنظر الفصل السابع، المشروع المجتمعي للتيار الجهادي- المحتوى السياسي.
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114- 120.
- (*) راجع المحاور التي رصدناها لتحرك الاخوان المسلمين كجماعة سياسية منظمة وغير شرعية في الفصل الثالث. ص ١٢٢-١٣١.
- ٦٠- محمد سيد أحمد، مستقبل النظام الحزبي في مصر، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٤، ص ٩٢. وأنظر أيضاً:
- منى مكرم عبيد، دور حزب الوفد الجديد في إطار المعارضة السياسية، مصدر سابق، ص ٢١.
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 120- 121. - ٦١
- ٦٢ وهي المحاولة التي قام بها حزب التحرير الإسلامي والمعروف بجماعة الفنية العسكرية. أنظر الفصل الخامس، خريطة القوى الإسلامية السياسية في مصر، ص
- Louis J. Cantari, Religious and Politics in Egypt, Op. Cit., pp. 84- 86. ٦٣
- وأنظر أيضاً:

- طارق المهدوى ، الاخوان المسلمون على مذهب المنارورة، مصدر سابق، ص ١٤٦ - ١٥٠ .
- ٦٤- علي الدين هلال ، المشكلة البنائية في النظام السياسي المصري، في: علي الدين هلال (المحرر)، التطور الديمقراطي في مصر. قضايا ومناقشات، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٣٣ - ١٤٠ .
- ٦٥- راجع برنامج حزب الوفد الجديد في: علي الدين هلال (اشراف)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤، دراسة وتحليل، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، القاهرة ١٩٨٦، ص ٣٦ - ٣٨ .
- ٦٦- أنظر:
- كارم يحيى، الاخوان المسلمون والصراع العربى الإسرائيلى فى السبعينيات، الطليعة، عدد ابريل - يوليو ١٩٨٥، ص ١٣٠ - ١٣٤ .
- عمر التلمساني، الطريق إلى القدس، افتتاحية مجلة الدعوة، العدد ٣٧٧، يونيو ١٩٧٩ .
- عمر التلمساني، أيامى مع السادات، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٥ - ١٦ .
- Raymond A. Hinnebusch, Egyptian Politics Under Sadat, Op. Cit., pp. 201- 202.
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114. -٦٧
- ٦٨- راجع الفصل الخامس، فى القسم الخاص بخريطة القوى الإسلامية السياسية، ص ٣٥ - ٣٦ وأنظر أيضاً:
- ٦٩- أنور السادات، البحث عن الذات، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٣٣ - ٣٥ وأنظر أيضاً:
- Gabrial R. W. Islam and Politics in Egypt 1952- 1980, Middle Eastern Studies, Vol. 18, No. 18, No. 2, April 1982 P. 145.
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 122.
- ٧٠- راجع: عادل حسين، الاقتصاد المصرى، من الاستقلال إلى التبعية، الجزء الثانى، مصدر سابق، وأنظر أيضاً:
- محمد إبراهيم كامل، السلام الضائع فى كامب ديفيد، كتاب الاهالى رقم ١٢، حزب التجمع الوطنى الوحىوى القومى، القاهرة، عدد يناير ١٩٨٧ .
- ٧١- علي الدين هلال وآخرون، الانتخابات البرلمانية فى مصر من سعد زغلول إلى حسنى مبارك، فى: علي الدين هلال (المحرر)، التطور الديمقراطى فى مصر، مصدر سابق، ص ٢٦٨ - ٢٧١ .
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 122- 123.
- ٧٢- عمر التلمساني، أيامى مع السادات، مصدر سابق، ص ١٥ - ١٦ وأنظر أيضاً:
- Abdal - Moneim Said Aly and Manfred W. Wenner, Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brother hood in Contemporary Egypt., Op. Cit., pp. 344- 346.
- Derek Howood, Egypt: Politics and Society 1945- 1981, George Allen & Unwin Publishers Ltd. Sydney, 1982 pp. 116 - 117.
- وأنظر أيضاً: - جيلز كيبيل. النبى والفرعون، مصدر سابق، ص ١٤٦ - ١٥١ .
- : عمر التلمساني: ذكريات لا مذكرا، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٦، ص ١٢٩، ص ١٦٧، ص ٢١١ .
- ٧٣- أنظر:
- ميشيل كامل كامل، تطور حركة النضال الوطنى الاجتماعى فى مصر، مصدر سابق ص ١٦٣ - ١٦٥ .
- محمد حسنين هيكل، وقائع تحقيق سياسى، مصدر سابق، ص ١٥ - ١٦ .
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٣١٣ - ٣١٦، ص ٤٠٣ - ٤٠٥، ص ٤١٧ - ٤٢٠ .
- *) كان من نتيجة المصادمات الطائفية التى بدأت فى ١٧ / ٦ / ١٩٨١، فى الزاوية الحمراء قتل ١٧ سبعة عشر مصرى وجرح ١١٢ مصرى، ونهب وتدمير ١٧١ محلاً تجارياً أغلبها ملوك لافراد مسيحيين من أهل مصر، راجع ملخصاً لوقائع أحداث الزاوية الحمراء فى مجلة الدعوة، العدد ٦٣ يوليو ١٩٨١، وأنظر أيضاً:
- جمال بدوى، التفتة الطائفية فى مصر، المركز العربى للصحافة والنشر، القاهرة د.ت .
- ٧٤- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٤٧ - ٢٧٤، وراجع أيضاً خطاب السادات فى ٥ سبتمبر ١٩٨١ أمام مجلس الشعب .
- ٧٥- راجع البيانات والمؤشرات الإحصائية الخاصة بنمو هذه القطاعات الريفيه فى مقابل تخلف وتضاؤل اسهام كل من قطاعى الزراعة والصناعة فى الدخل القومى:
- محيا زيتون، النمو الاقتصادى ونمطه، فى: جوده عبد الخالق (المحرر)، الانتفاخ الجذور والحصاد والمستقبل، مصدر

- سابق، ص ١٢٦-١٤٥ وأنظر أيضاً كتاب عادل حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية ٧٤-١٩٧٩، الجزئين الأول والثاني، مصدر سابق، حيث يعد وثيقة غاية في الأهمية في الكشف عن العمليات والآليات التي تم خلالها تدويل الاقتصاد المصري وإدماجه في النظام الرأسمالي العالمي.
- *) كانت جملة الديون الخارجية المستحق على مصر في عام ١٩٧٠ تصل إلى ١٦٣٩ مليون دولار وفي عام ١٩٨١ بلغت الديون الخارجية ١٨٠٨٦ مليون دولار بمعدل زيادة سنوى قدر بحوالى ٣١٪ كما قدرت قيمة سداد فوائد هذه الديون بحوالى ٢٠٠٠ مليون دولار كل سنة تدفعها الخزينة المصرية ابتداء من عام ١٩٨٣ وهو مبلغ كان يلتهم دخل مصر من قناة السويس البترول وهم اثنان من أهم مصادر مصر في الحصول على النقد الأجنبى أنظر:
- رمزى زكى، الديون الخارجية في الانفتاح الجندور... مصدر سابق، ص ١٦٥-٢١٠.
- عادل حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية، مصدر سابق، ص ٤٣-٤٨، ٥١-٦٢.
- ٧٦- كريمة كريم، توزيع الدخل والدعم، في الانفتاح، مصدر سابق، ص ٣١٩-٣٥٤.
- ٧٧- رمزى زكى، التضخم وأحوال كاسى الأجور، في الانفتاح، مصدر سابق، ص ٣٦٣-٤١٢.
- ٧٨- راجع ضمن أعمال لجنة التدرج الاجتماعى فى مشروع المسح الشامل للمجتمع المصرى الدرستين اللتين أعدتهما حول تطور توزيع فرص الحياة فى المجتمع المصرى تحليل مقارن ١٩٥٢-١٩٨٠، والثانية حول التحولات الطبقة فى السبعينيات.
- أنظر: المجلد الخاص بلجنة التدرج الاجتماعى..المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعى الشامل للمجتمع المصرى ١٩٥٢-١٩٨٠، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٧٩- راجع الدراسة البالغة الأهمية التى قام بها سمير نعيم حول أثر التغيرات البنائية على اتساق القيم فى المجتمع المصرى فى السبعينيات والدراسة الأخرى التى أشرف عليها وقام بها تلميذه أحمد أنور والتى اعتمدت نتائجها على دراسة امبريقية لشرائح طبقية متباينة داخل المجتمع المصرى. أنظر:
- سمير نعيم، أثر التغيرات البنائية على اتساق القيم الاجتماعية فى المجتمع المصرى، مصدر سابق، ص ١١٣-١٣٠.
- أحمد أنور. أنساق القيم الاجتماعية وتأثيرها بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية. دراسة لحالة مصر فى السبعينيات والسبعينيات، رسالة ماجستير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢.
- *) راجع عبد الباسط عبد المعطى، الاعلام وتزييف الوعى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٩ وجلال أمين، نحو تفسير جديد للأزمة الاقتصادية، مصدر سابق، ص ٥٦-٦١، عبد القادر شهاب، جنون الاستهلاك، روز اليوسف فى ١٢/٥/١٩٦٧.
- *) راجع أسباب الحكم فى قضية تنظيم الجهاد، إعداد وتقديم عبد العزيز الشرقاوى الهامى، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- ٨٠- راجع:
- فؤاد زكريا، العرب والنموذج المعاصر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، مايو ١٩٨٠.
- جلال أمين، نحو تفسير جديد لأزمة الاقتصاد والمجتمع فى مصر، مكتبة مدهولى القاهرة، ١٩٨٩.
- ٨١- راجع: على الدين هلال (الحرر)، التطور الديمقراطى فى مصر، قضايا ومناقشات، مصدر سابق، ص ٢٦٤-٢٧٠.
- ٨٢- حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسى فى مصر دراسة كمية / تحليلية / مقارنة ١٩٥٢-١٩٨٧، ١٩٨٧، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوى الأول للبحوث السياسية فى مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٥-٩ ديسمبر ١٩٨٧.
- ٨٣- حسن نافعة، ملاحظات حول انتخابات ١٩٨٤، فى: التطور الديمقراطى، مصدر سابق، ص ٣٦-٣٧.
- ٨٤- رمزى زكى، التضخم وأحوال كاسى الأجور، مصدر سابق، ص ٣٦٣-٤١٢.
- ٨٥- جلال أمين، الدعم والتفاوت والدخول، فى الانفتاح، مصدر سابق، ص ٣٥٥-٣٦٢.

الفصل الثالث
التيارات والجماعات الفاعلة
فى الحركة الإسلامية المعاصرة
فى مصر

أولاً : تمهيد

تبين لنا من التحليل أن السياسات التي انتهجها النظام الحاكم في مصر لإقرار التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وإعادة تكييف ما أسميناه بالمزاج الجماهيري العام لأهل مصر بحفر قنوات وعى جديدة، تضليلاً وتزييفاً لوعيهم، ثم تحريفاً للصراع الاجتماعي وجرفه بعيداً عن مساره الطبيعي، كان من شأن ذلك على نحو ما رأينا، أن يهيئ المناخ الملائم لبزوغ وتصاعد الحركة الأصولية الإسلامية كحركة اجتماعية سياسية، قام النظام الحاكم في البداية بدور القابلة والحاضنة لها، ثم أصبح للحركة فيما بعد دينامياتها الخاصة وآلياتها الذاتية للنمو والتطور كحركة فاعلة ومؤثرة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية داخل المجتمع المصري.

ولقد تراوحت التيارات والتنظيمات التي شكلت مُجْمَل الحركة الأصولية الإسلامية في مصر ما بين اعتزال المجتمع وهجره بتشغيل إرادة المفاصلة على مستوياتها الشعورية والكاملة، وبين التمرد على النظام والمجتمع وإعلان الثورة أملاً في قلب النظام وتصفيته وتغيير المجتمع تغييراً جذرياً. وفي حين اتجهت قطاعات وتيارات من الحركة الأصولية الإسلامية إلى المشاركة السياسية والاقتصادية في ظل النظام القائم أملاً في تحويله بالقانون والتشريع أو الهيمنة على اقتصادياته، نجد قطاعات أخرى اتجهت من خلال المراجعات الفكرية إلى إحياء فكر الإصلاح والتجديد الديني الذي بدأ مع الأفغانى ومحمد عبده. لقد واكبت كل هذه التغييرات العديد من الممارسات والمواقف الفكرية التي ولدت بدورها أشكالاً من التحدى والمواجهة وردود الأفعال والاستجابات المختلفة، أولاً، داخل معركة الأصولية ذاتها بتياراتها المتعددة، وثانياً، بين الحركة الأصولية في مُجْمَلها، من ناحية، ونظام الحكم والقوى السياسية ذات الشكل العلماني من ناحية أخرى، خاصة وأن الحركة الأصولية الإسلامية السياسية، على تعدد تياراتها وتنظيماتها قدمت مشروعاتها لإعادة بناء المجتمع والدولة في مصر.

أولاً: خريطة القوى الإسلامية السياسية المصرية المعاصرة: التيارات والتنظيمات.

يكشف تأمل واقع الحركة الأصولية الإسلامية السياسية في المجتمع المصرى عن أنها فى تبلورها فى السنوات الأخيرة قد توزعت بين قطاعين أساسيين:

- **القطاع الأول** : وهو قطاع مُنظم ومُسّس داخل الحركة. وبإمكاننا أن نرصد داخل هذا القطاع ست قوى أساسية نُجملها على النحو التالى:

- ١ - المؤسسة الأصولية الإسلامية الرسمية، وأعنى بها الأزهر ورجاله.
- ٢ أصحاب الاتجاهات والميول الإسلامية السياسية داخل الأحزاب السياسية المصرية.
- ٣ - جماعة الإخوان المسلمين، وأعنى بهم بالتحديد الحرس القديم من كوادر الجماعة بعد عودتهم إلى ساحة السياسة المصرية منذ مطلع السبعينيات.
- ٤ - الجماعات الإسلامية داخل الجامعات المصرية.
- ٥ - الجماعات الإسلامية الراديكالية أو ما أصطلح على تسميته بالجماعات الإسلامية المسلحة أو للجماعات الاقتحامية أو تنظيمات العنف الدينى أو التيار الجهادى.
- ٦ - جماعات الإسلام الثروى، وأعنى بهم التجسيد الاقتصادى لظاهرة المَدّ الأصولى الإسلامى فى مصر.

- **القطاع الثانى** : وهو قطاع مُسّس وغير مُنظم، ويضم هذا القطاع قطاع الدُعاة والشيخ والأئمة نقاد الدولة والمجتمع، والداعين إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والالتزام بها كنظام ضابط لإيقاع الحياة فى كافة مستوياتها. كما يضم هذا القطاع أيضاً، المفكرين أصحاب المشاريع الفكرية للنهضة التى تتأسس على الإبداع الذاتى للعرب والمسلمين، والتأليف الحضارى الخلاق بين الموروث والوافد، ووصل ما انقطع من عناصر الاستنارة والعقلانية فى تراثنا العربى والإسلامى، وجهود الإصلاح والنهضة التى بدأت مع الأفغانى ومحمد عبده منذ نهاية القرن الماضى وبداية هذا القرن.

ولقد سبق لنا ونحن بصدد تحديد معالم خريطة القوى الإسلامية السياسية فى العالم العربى، أن رصدنا المحاور الأساسية لحركة الإخوان المسلمين خلال السبعينيات والثمانينيات، كما تناولنا بالتوضيح الدور الهام الذى ينهض به الشيخ وأئمة المساجد فى الحضر، لذلك سوف يقتصر عرضنا هنا فقط على القوى الأخرى التى لم نعرض لها قبلاً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه القوى وكما ذكرت قبلاً تتباين فيما بينها من حيث نظريتها التغييرية وفى ترتيب أولويات التغيير ومواقفه، كما تتباين فى نوعية الوسائل والطرق التى تتوسلها لتحقيق التغيير المنشود. وفيما يلى نعرض بالتحليل القوى التى حددناها سلفاً.

أ - المؤسسة الأصولية الإسلامية الرسمية :

وأعنى هنا الدور السياسى للأزهر ورجاله الذين يعملون ويمارسون تأثيرهم من خلال مؤسسة الأزهر، ووزارة الأوقاف والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية والمجلس الأعلى للطرق الصوفية وجمعيات الشبان المسلمين والمساجد ومطبوعات الأزهر ودورياته والمنابر الأسبوعية اليومية فى الصفحات الدينية بالصحف القومية، والبرامج الدينية بالإذاعة والتلفزيون ومؤسسات الأزهر التعليمية. وهذه المؤسسة الرسمية فى مجملها تنصب من نفسها الحامى والقيم الرسمى على القيم والممارسات الإسلامية. وتدعو لى تتمشى الممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية...، وسائر مناحى الحياة، مع روح الإسلام. وينادى رجالها بتطبيق الشريعة الإسلامية، والإسراع بعملية أسلمة المجتمع، غير أن ما يجب الالتفات إليه هنا، هو أن دور هذه المؤسسة يتم تعيين حدوده وآفاقه من قبل جهاز الدولة بحيث يكون هذا الدور بأبعاده المتعددة، استجابة لمطالب النظام الحاكم، مبرراً سياساته ومُضيفاً عليها المشروعية الدينية .

وخلال فترة حكم الرئيس السادات، أضفى رجال الأزهر وشيوخه طابعاً دينياً على الخلاف السياسى. فاستخدما سلاح التكفير والإلحاد بكفاءة عالية وقسموا القوى الاجتماعية والسياسية وفقاً لمنظور دينى، إلى مؤمنين ومتطرفين وملاحدة. وانخرطوا فى البداية فى صراع مع قوى اليسار المصرى ودمغوه بالإلحاد والكفر^(١). ثم انخرطوا فى صراع آخر مع القوى الإسلامية السياسية المعارضة لنظام الحكم مفندين لفكرهم، ومنتقدين لممارساتهم، ومعلنين أن هذه القوى بعيدة تماماً عن روح الإسلام وجوهره، وأنهم وحدهم، أى رجال وشيوخ الأزهر، وبحكم تخصصهم المهني، هم المعنيون، دون غيرهم، بالتحدث باسم الإسلام، وأن حق الاجتهاد والفتوى حكر عليهم، وهم بذلك يفرضون سيجاً كهنتياً حول أنفسهم ليبعدوا غيرهم عن مهمة الاجتهاد والفتوى^(٢).

كما سعت مؤسسة الأزهر إلى تبرير سياسات السادات الخارجية ومحاولة اكسابها شرعية دينية، إذ تمت المصادقة من قبل الأزهر على رحلة السادات إلى القدس، على اعتبار أن هذه الرحلة ستقود إلى استرداد المدينة المقدسة، وأن معاهدة السلام المصرية / الإسرائيلية شبيهة بتلك المعاهدة التى عقدها النبى محمد مع أعدائه من اليهود. وأوضح شيخ الأزهر وقتها أن القائد «الرئيس المؤمن»، هو وحده المفوض لتحديد وتقرير مسائل الحرب والسلام. ومن ذلك الوقت أعلنت مشيخة الأزهر أن العدو الرئيسى للإسلام والمسلمين هو الشيعة وليست إسرائيل^(٣).

ب - أصحاب الميول والاتجاهات الإسلامية السياسية داخل الأحزاب المصرية :

وبإمكاننا أن نرصد هذه الاتجاهات داخل كل الأحزاب المصرية الشرعية سواء كانت فى الحكم أو المعارضة . وهى تتباين فيما بينها من ناحية الاستخدام والتوظيف السياسى للإسلام كأداة لترسيخ الوضع الراهن أو تأسيس التغيير ، كما يختلف أيضاً فى مفهومها للبديل الإسلامى . وسوف نميز هنا بين ثلاثة تيارات أساسية يمكن رصدها بوضوح داخل الحزب الوطنى الحاكم ، وحزب العمل الاشتراكى ، وحزب التجمع الوطنى .

١ - أصحاب الميول والاتجاهات الإسلامية داخل مؤسسة الحزب الوطنى الحاكم :

ويشكل هؤلاء لوى إسلامى ، أو جماعة ضغط إسلامية داخل الحزب والتكتل الحاكم ومعظمهم جماعات استفادت من التحولات الاقتصادية الجديدة ، وتعمل فى قطاعات اقتصادية طفيلية فى الغالب ، وفى التجارة الداخلية والخارجية والأعمال المصرفية والمالية ، والمضاربات والسمسرة والمقاولات والسوق السوداء والسياحة والفندقة وعالم الجريمة والمخدرات . وهذه الجماعات تستشعر الرضا من استمرار النظام القائم وتوجهاته وسياساته والتى تتفق ومصالحها وغو هذه المصالح ودوامها . وهى تقف ضد قوى اليسار بكافة تياراته ، وضد قوى الإسلام السياسى الإصلاحى والراдикаلى . وتدعو لأن يكون الحزب الوطنى وبرنامجه بديلاً للجماعات الإسلامية السياسية وبرامجها ، بحيث تصبح الدولة ، وبالتحديد التحالف الحاكم ، دولة تدعو إلى الإسلام ، بدلاً من الدولة التى تدعو إليها الجماعات الإسلامية السياسية . أى أن هذه الجماعات تعمل على صبغ السياسة بلون دينى بدلاً من تسييس الدين ، وهى فى خطابها المعلن لا تركز على قضايا المساواة والعدل والحرية والاستقلال ، وإنما تحاول تبرير التفاوت والاستبداد والتبعية باسم الدين ، وتُركز على قضايا التدين الشكلى والأحوال الشخصية وتطبيق الحدود رغبة منها فى تزويد النظام الحاكم بأدوات قهر وضبط ذات مشروعية دينية (٤) .

٢ - جماعة حزب العمل الاشتراكى :

إن عناصر من هذه الجماعة ذات أصول إخوانية ، وعناصر أخرى تعود بفكرها إلى حزب مصر الفتاة ومؤسسه أحمد حسين ، والعناصر الثالثة فى هذه الجماعة كانت معروفة بتاريخها الماركسى ثم تحولت إلى الإسلام . وتعد كتابات عادل حسين بدءاً من سفره الضخم والاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية (*) معبراً صادقاً عن هذا التيار بروافده الثلاثة . وهو يدعو ، اعتماداً على قراءة جديدة للفكر الإسلامى يستبدل فيها أهداف الثورة الوطنية بأهداف أخرى ذات مضمون إسلامى يتلاءم ومتطلبات التحديث والعدل الاجتماعى والكفاح من أجل الاستقلال ، أقول يدعو اعتماداً على ذلك ، إلى

سياغة مشروع حضارى إسلامى ينهض على أساس الإبداع الذاتى للأمة، وتعبئة حشد طاقاتها الثورية الوطنية بأهداف أخرى ذات مضمون إسلامى يتلاءم ومتطلبات التحديث والعدل الاجتماعى والكفاح من أجل الاستقلال، من أجل الكفاح ضد تقاعس الدولة، وتقصيرها في مواجهة تحديات التحرير والاستقلال والتنمية. ويركز هذا التيار فى دعوته على استنفار الجماهير الشعبية، باسم الإسلام، باعتبارها صاحبة المصلحة وحشها على المشاركة الحقيقية الكاملة والفاعلة لإحداث التغيير المطلوب لإنجاز أهداف التحرر الوطنى والاجتماعى واعتبار ذلك واجب إسلامى فى المقام الأول. وهى بالقطع، دعوة تختلف عن نهج السلطة الحاكمة التى تخط من شأن رعاياها، وتدفعهم دوماً إلى دوائر التهميش السياسى وتحيلهم إلى متفرجين فحسب، ترتفع أيديهم على استعداد دائم للتصفيق مباركة لخطوات السلطة (٥).

٣ - التوجهات الإسلامية داخل حزب التجمع الوطنى:

ثمة عناصر داخل حزب التجمع تنظر إلى الإسلام بحسبانه وسيلة لتعبئة الجماهير، واللغة الوحيدة التى يمكن للجماهير أن تصفى إليها وتفهمها. وفى تقديرى أن هذه العناصر لا تخلو من نزعة برجمانية تتعارض مع جذورها الفكرية وذلك إلى حد الوصول أحياناً إلى الانتهازية الفكرية والسياسية. فقد ارتأت هذه العناصر فى ظل فشل الناصرية وتصفيتها، وانحسار المد الاشتراكى على المستوى العالمى، وفى سياق المراجعات الفكرية التى فرضتها تحولات الكتلة الاشتراكية وانهاراتها المأساوية، وتصاعد المد الأصولى الإسلامى، أقول فى هذا السياق، ارتأت هذه العناصر أن أية تعبئة حقيقية للجماهير فى مصر تكون غير ممكنة إلا إذا اتخذت على مستوى صياغتها وعلى مستوى القيم التى ترجع إليها رداءً إسلامياً. وتسعى هذه العناصر إلى إعطاء صبغة إسلامية للرسالة الناصرية والرسالة الماركسية تسمح لها بمقاومة المنافسة التى ظهرت، وأغنى الجماهير الشعبية العريضة، والتى تأتى من قبل الجماعات الأصولية الإسلامية. وبالتالي فالهدف من عمليات التجديد والمراجعات لكل من الناصرية والماركسية هو السعى لاسترجاع أولئك الأنصار التقليديين لليسر والناصرية، والذين سلبتهم منها الجماعات الإسلامية، وذلك بالاستفادة من الاحتياطى الثورى للمشاعر الدينية لدى الجماهير الشعبية. بل إن بعض العناصر القيادية داخل حزب التجمع كانت تدعو فى نهاية السبعينيات إلى بناء تحالف تكتيكى مع بعض الجماعات الأصولية الإسلامية لمواجهة التكتل الحاكم. وقدم لطفى الخولى (٦)، صياغة واضحة لرؤية هذه العناصر بقوله: «طالما أن هناك قوى دينية تسيطر على الشارع، فإنه لا يمكن تخطى العامل الدينى، بحيث يمكن أن يصبح الدين قوة أساسية من قوى الاستخدام الضرورى لإحداث التغيير، وإلا فإن على اليسار أن يستورد

شعباً آخر غير متدين لينجز به الثورة المنشودة. إن الدين ينطوى على قيم نضالية وتقدمية يجب التركيز عليها لخلق تيار ديني مستنير وديمقراطي ضد التيارات الجامدة والسلفية.

ج - أصحاب المشروعات الفكرية للنهضة ذات الهوية الإسلامية.

ونذكر من بينهم «حسن حنفى»، و«فهمى هويدى»، و«عادل حسين»، و«طارق البشرى»، «أحمد كمال أبو المجد»، «محمد سليم العوا»، وغيرهم، وهم يشكلون جمهرة متميزة من المفكرين والمثقفين المصريين، ويعد كل منهم رمزاً هاماً من رموز الحركة السياسية الإسلامية فى المجتمع المصرى، ويتوزعون بين اليمين واليسار السياسى والفكرى، ولكل منهم منابر وجمهوره. ولكن يتم النظر إليهم فى النهاية على أنهم فرادى لا يعرفون، ولا يخرط معظمهم فى أشكال تنظيمية سياسية بعينها. والبعض من هؤلاء المفكرين والمثقفين كان معروفاً بتاريخه الفكرى والنضالى الماركسى ثم تحول للإسلام، والبعض الآخر ينتمى بحكم ثقافته وتكوينه العلمى والأكاديمى إلى الغرب وحداثته ثم رحل إلى الإسلام بدعوى العودة إلى الأصالة بعد الغرب والتغريب والاعتراب الإرادى أحياناً، وباسم المراجعات الفكرية، وما منيت به الماركسية والليبرالية والعلمنة القومية من أزمات وفشل^(٧).

وتأسس المشروعات الفكرية التى يطرحها هؤلاء المفكرين، على تنوعهم وتباينهم، على التأليف الحضارى بين الموروث والوافد، ووصل ما انقطع من عناصر العقلانية والاستنارة فى تراثنا العربى الإسلامى خاصة العناصر الاعتزالية والرشدية فيه، واستئناف جهود الإصلاح والتجديد التى بدأت مع «الأفغانى»، و«محمد عبده» منذ بداية القرن الماضى، والتى وندت على يد «رشيد رضا» وجماعة الإخوان المسلمين، كما تتأسس على اعتماد تأويلات جديدة وقراءات مغايرة وميانية لما هو سائد فى الفضاء الإسلامى للنصوص من قرآن وسنة ولل فكر الإسلامى بحيث تسمح بإكساب متطلبات تحرير الأرض وتحرير إرادة الوطن والاستقلال والإعمار والتحديث، وإقرار العدل وإتاحة المشاركة... أقول تسمح بإكساب هذه المتطلبات مضموناً إسلامياً يكون من شأنه تعبئة الجماهير المسلمة وتنظيمها وتحريكها لإنجاز هذه المتطلبات.

يدعو «فهمى هويدى»^(٨)، فى كتبه ومقالاته، إلى بناء مستقبل الأمة استناداً إلى أصولها الحضارية الإسلامية فى مواجهة الهيمنة الحضارية للغرب، كما يدعو إلى ما يسميه بالقراءة الواعية الرشيدة للنصوص من قرآن وسنة، قراءة معاصرة ليست بعيون الموتى لمواجهة استغلال الإسلام وتوظيفه من قبل جماعات اجتماعية تتعارض مصالحها وأهدافها مع جماهير المسلمين، هذا فضلاً عن أن كتابات «فهمى هويدى» لا تخلو من محاولات لتقويم وتصحيح ونقد فكريات وممارسات الجماعات الإسلامية المسلحة،

والجماعات العلمانية من الماركسيين والليبراليين.

ويقدم «حسن حنفى» مشروعاً فكرياً يتوزع على ثلاث جبهات أساسية. الأولى تتعلق بالموقف من التراث القديم لأجل صياغة علاقة سليمة وصحية بالقديم من خلال إعادة بناء العلوم القديمة، وبصفة خاصة علم أصول الفقه، وفقاً لمتطلبات العصر. والجبهة الثانية تتعلق بالموقف من التراث الغربى من أجل تحديد وصياغة علاقات سليمة وصحيحة بالغرب وحضارته. أما الجبهة الثالثة، فهي تحدد الموقف من الواقع أو صياغة نظرية التفسير والتأويل من أجل إعادة تفسير الوحي طبقاً لقضايا العصر ومتطلبات الوطن الراهنة من تجاوز للتخلف وتحرير الوطن وتنميته وإقرار العدل. وهى محاولة نظرية تسعى لتأسيس لاهوت تحرير إسلامى. والمشروع الذى شرع «حسن حنفى» فى بنائه منذ عقدين تقريباً يقدم حلولاً للإشكالية تقابل الأصالة والمعاصرة، والجمع بين القديم والجديد. كما أنه يسمح بإحداث التغيير وإعادة بناء الذات الحضارية فى وجدان الأمة من خلال التواصل وليس الانقطاع بحيث لا تكون هناك قطيعة معرفية مع تراثنا بدعوى الحداثة والعصرية ووهم اللحاق بالغرب^(٩).

ويصف «عادل حسين» تحوله من الماركسية إلى الإسلام، ودعوته لبناء مشروع حضارى لنهضة الأمة يستند إلى الإبداع الذاتى للمسلمين والعرب، والتأليف الحضارى الخلاق على أرضية من الأصول الإسلامية الحضارية، أقول يصف هذا التحول بأنه ليس بردة ونكوص، وإنما هو تحول طبيعى وارتقاء منهجى لتجاوز وضعية الاغتراب الفكرى والاستلاب الحضارى، وهو تحول، فى رأيه، يجعلنا قادرين على نقد المناهج والأطراف الفكرية الوافدة، وصياغة أطر جديدة من إبداعنا كمرب وكمسلمين للنهضة وإعمار مجتمعاتنا^(١٠).

أما «طارق البشرى» فقد صار فى كتاباته الأخيرة، وفى أحاديثه فى المحافل العلمية مدافعاً صلباً ضد التشوّه المعرفى والمؤسسى الذى أحدثه قدوم الغرب إلى مجتمعاتنا واستزراع غماذج فكرية ومؤسسية غريبة ووافدة خلقت بدورها ازدواجية واضحة على كافة الأصعدة وواكبها تبعية راسخة للغرب تدعونا وتشجّد همتنا لتجاوزها والمضى فى سبيل الاستقلال الحضارى^(١١). ويطرح محمد عمارة فى كتاباته ومن خلال الأعمال التى قام بتحقيقها لرواد الإصلاح والتجديد والنهضة، ومن خلال تأصيل التيارات الفكرية الإسلامية، يطرح رؤية تتفق إلى حد كبير مع ما ذهب إليه «عادل حسين»، وإن كان يؤكد على الطابع الوسطى للحضارة الإسلامية. كما أن كتاباته لا تخلو من انتقاد للتيارات العلمانية الليبرالية والمركسية الموسومة بكونها غريبة ووافدة. وإن كانت بعض هذه الكتابات لا تخلو كذلك من انتقاد وتقييم لفكر الجماعات الإسلامية المسلمة

وممارساتها (١٢).

ويلاحظ أن هذه المشروعات الفكرية لم تتجاوز أصحابها بعد لتُصبح تياراً فاعلاً ومُوجهاً لعموم الحركة الإسلامية السياسية محدودية منابر أصحابها وجمهورهم. بل إنها تكاد تكون هماً خاصاً بقطاع من المثقفين والمفكرين وجد لهم في الكتب والصحف والدوريات والمؤتمرات أما الشارع، إن صح التعبير، و جماهير الحركة الإسلامية السياسية، ووقودها، فهم حُكْرُ لأصولية (المودودي)، و «قطب»، وتخريجات الشيخ (عمر عبد الرحمن)، و «عبد السلام فرج»، وغيرهم من المنظرين المعتمدين لدى الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة، بل إن من هؤلاء من يذهب إلى حد اتهام أصحاب هذه المشروعات بالكُفر والخروج عن الأصول، والدعوة إلى التغريب بانتحالهم قيم الغرب للإسلام والترويج لها.

و- الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية:

وكانت هذه الجماعات، قبل أن تُعرف بهذا الاسم، تعمل تحت اسم اللجنة الدينية، ثم ما لبثت أن شغلت جانباً هاماً في الساحة السياسية المصرية منذ السنوات الأولى من عقد السبعينيات، ذلك أن تأثير تحركاتها تخطى أسوار الجامعات وتدخل بشكل مباشر في مجمل الحياة السياسية المصرية، وفي صنع أحداثها. ومع نهاية السبعينيات أصبحت هذه الجماعات القوة السياسية الأقوى، والأكثر تنظيمًا وتماسكاً وفاعلية وتأثيراً داخل الحرم الجامعي في كل الجامعات المصرية.

وثابت في مصادر عديدة، أشرنا إليها سلفاً، أن دعم النظام لهذه الجماعات قد أعطاها دفعة أولية للنمو والاستمرار. فمنذ انتفاضة طلاب الجامعة خلال العام الدراسي ١٩٧٢ - ١٩٧٣، والتي كان يتزعمها اليسار والناصريون، بدأ التعاون التكتيكي بين نظام الحكم والجماعات الإسلامية لكسر هيمنة اليسار والناصرين على حرم الجامعات المصرية. ولم يدر بخلد النظام وقتها، أو يخطر على بال قياداته أنهم بتشجيعهم لهذه الجماعات إنما كانوا يغذون الأفعى التي كان لها فيما بعد، أن تلدغ رأس النظام وتصيبه في مقتل حين تطورت هذه الجامعات تطوراً مذهلاً بفعل دينامياتها الخاصة.

وقد أدى الدور الذي قام به نظام الحكم في نشأة ونمو هذه الجماعات وتوفير الحماية والرعاية لها منذ البداية، أقول أدى ذلك إلى وصم هذه الجماعات وقتها بالعمالة للنظام وحكوماته المتعاقبة وهو وصف صادق على نحو ما رأينا في الفصل السابق، بل وينسحب هذا الوصف إلى حد كبير على الجماعات الإسلامية إلى ما قبل نهاية العقد السبعينيات، يدعونا بالقطع إلى تناول مغاير لهذا الفصل الهام من الحركة الأصولية الإسلامية

المصرية، لا يتوقف عند حدود الجذور الانتهازية لعناصر النشأة والتكوين الأولى.

فعلى الرغم من تمتع الجماعات الإسلامية بتشجيع النظام الحاكم وتأييده، والذي كان لها القابلية والحاضنة، كما ذكرت سلفاً، إلا أن الجماعات لا تدين لنظام الحكم بكل نجاحاتها. وذلك أن البنية التحتية من الأعضاء والكوادر التي اضطلعت هذه الجماعات بتأسيسها وإعدادها وتدريبها في المعسكرات الإسلامية الصيفية، وفي أسابيع الدراسات الإسلامية التي كانت تُعقد بشكل دورى على مستوى الكليات والجامعات المصرية (*) ولا يمكن بحال أن تكون قد أعدت فحسب للاضطلاع بمهمة سحق اليسار الناصرى والماركسى داخل الجامعات لصالح التحالف الحاكم الجديد. إن تكتيكات الجماعات الإسلامية لتأسيس قواعد لها وسط طلاب الجامعات والمعاهد المصرية كانت حاسمة فى هذا الشأن. فمن خلال وعى الجماعات لتطوير وامتلاك استراتيجية لتغيير الحياة فى الحرم الجامعى، تمكنت من أن تُقنع قطاعاً لا يستهان به من طلاب الجامعة بأن فى إمكانهم أن يمتلكوا أقدارهم ومصائرهم منذ اللحظة التي تبدأ بأن يجد نفسه شيئاً فشيئاً يحارب من أجل تأسيس المجتمع والدولة المسلمة، مروراً بالقطيعية والمفاصلة بمستوياتها الشعرية والكلية مع المجتمع الجاهلى (١٣).

وبإمكاننا أن نُميز بين ثلاث مراحل أساسية فى نمو وتطور الجماعات الإسلامية داخل الجامعات المصرية.

- المرحلة الأولى، وهى مرحلة النشأة والتكوين، وقد امتدت هذه المرحلة منذ أوائل السبعينيات واستمرت حتى ١٩٧٥. وفيها بدأت الجماعات تنشط، ولم يكن مصادفة، كما ذكرت قبلاً، أن تكون أفكارها المطروحة وممارساتها داخل الجامعات، وقتذاك، فى الاتجاه الذى يبتغيه نظام الحكم، فهاجمت اليسار تحت ادعاء الدفاع عن الإسلام. وكان الاتجاه الأصولى الإسلامى التقليدى هو الغالب على نشاط الجماعة وتوجهاتها الفكرية فى تلك الفترة، كما اضطلعت الجماعات بالعديد من الأعمال التعليمية والثقافية لكسب الأنصار وتأسيس القواعد، مثل تنظيمها لفصول جماعية مجانية لمراجعة المواد الدراسية فى مساجد الكليات، وقيامها بإصدار طبعات رخيصة من المذكرات والكتب الجامعية دون دفع قيمة حقوق التأليف للأساتذة وتحرير وتعليق مجلات الحائط التى تحوى مقالات مناهضة لقوى اليسار داخل الجامعة كما نظمت الجماعات المعسكرات الإسلامية الصيفية ورحلات الحج والعمره للطلاب وبدعم وتمويل من الدولة، وسعت لمواجهة مشكلات السكن الجامعى والمواصلات وخاصة بالنسبة للطالبات بطرح حلول فورية وعملية لها. ودعت الجماعات الطلاب للاشتراك فى الأنشطة الطلابية الدينية ودروس القرآن والحديث. وكانت قضية الفصل بين الجنسين فى قاعات المحاضرات تمثل محوراً هاماً من

محاوّر اهتمام الجماعات في تلك الفترة أيضاً، كما عارضت قيام رحلات مختلطة بين الطلبة والطالبات (١٤).

- المرحلة الثانية، وهي المرحلة الوسيطة في عمر الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية، ووفق روايات نفر من أعضائها (١٥)، فإن المناخ السياسي، الذي ساد في النصف الثاني من السبعينيات قد أتاح للجماعات الإسلامية الفرصة للسيطرة على الاتحادات الطلابية في الجامعات المصرية، واستغلالها في نشر نمط من الثقافة الإسلامية، وهو ما أدخلها في مرحلة جديدة في التشكيل والتطور (١٦).

وفي هذه المرحلة التي تمتد من ١٩٧٦ إلى ١٩٧٨، كانت الجماعات الإسلامية تواجه أربعة خيارات، الأول، هو الاختيار الأصولي التقليدي الذي كانت تنتهجه الجماعات حتى منتصف السبعينيات، والذي اهتم بالشكل دون المضمون فيما يتعلق بالجماعات كأحد فصائل حركة اجتماعية سياسية فاعلة داخل المجتمع، فكانت قضايا الحجاب والفصل بين الجنسين. والاختيار الثاني، كان اتجاه الإخوان المسلمين. والاتجاه الثالث هو الخيار القطبي وأعنى هنا تلاميذ الإمام الشهيد سيد قطب فكرياً وممارسة. أما الاتجاه الرابع، فهو تيار التكفير والهجرة. وطبقاً لرواية الورداني (١٧)، فقد نجح الإخوان المسلمون في احتواء الجماعات الإسلامية بالجامعات المصرية إلى ما قرب نهاية السبعينيات، ثم ما لبث أن فلت الزمام من أيدي الإخوان خاصة في جامعات الوجه القبلي التي تحولت أغلبها إلى تيار الجهاد مع نهاية السبعينيات.

وخلال عامي ١٩٧٧/٧٦، مارست الجماعات الإسلامية ذروة سيطرتها داخل الجامعات المصرية في ظل مباركة نظام الحكم. إذ سيطرت بالفعل على الاتحادات الطلابية في الجامعات المصرية. ففي الانتخابات الطلابية للعام الدراسي ١٩٧٧/٧٦ كسبوا مواقع قيادية، وقوية ومؤثرة في مجالس الاتحادات الطلابية على مستوى الجامعات المصرية وفي العام الدراسي ١٩٧٩/٧٨ خططت الجماعات للفوز بنسبة كبيرة من مقاعد الاتحادات الطلابية. وبالفعل تمكنت من اكتساح الانتخابات في ذلك العام (١٨). وفي حين منحتها السيطرة على الاتحادات الطلابية فرصة لزيادة نفوذها داخل الكتلة الطلابية، فإن هذه السيطرة ساعدت الجماعات الإسلامية أيضاً على تقوية تنظيمها المركزي الخاص، والاتصال ببعضها البعض بصورة مشروعة، الأمر الذي أصبحت معه الجماعات تتمتع ببناء هرمي محكم، يبدأ من كل كلية وجامعة وصولاً إلى الاتحاد العام للجماعات الإسلامية علي مستوى الجمهورية ففي القاعدة، وهي هنا الكليات، يتم انتخاب مجلس شوري لكل كلية من بين أعضاء الجماعة الإسلامية داخل الكلية، ويتم انتخاب أمير الجماعة بالكلية. ومجموع أمراء الكليات يشكلون مجلس شوري الجامعة، ومن مجموع مجالس شوري الجامعات الإسلامية في الجامعات تشكل مجلس الشوري الأعلى للجماعة

الإسلامية فى الجامعات المصرية (١٩).

واستطاعت الجماعات الإسلامية من خلال تلك السيطرة أن تحول حرم الجامعة، وبصفة خاصة فى الوجه القبلى، إلى منطقة إسلامية بالمعنى الحرفى للكلمة، إذ سعت إلى ترسيخ نظام إسلامى بديل فى حرم الجامعات قائم على إرادة المفاصلة مع المجتمع الجاهلى. ونشطت فى سبيل إشاعة هذه الروح فى مجتمع الجامعة. وفى هذه المنطقة الإسلامية، وبدعم وتشجيع من نظام الحكم. حرم طلبة الجامعات الإسلامية المستخدمين العصى والهراوات والقبضات الحديدية والأسلحة البيضاء، أى فكر أو ممارسة قد تمثل نسفاً مغايراً لمعتقداتهم، فكانوا يتدخلون فى الحياة الخاصة والشخصية للطلبة والطالبات داخل أروقة الكليات وقاعات الدرس، ويهاجمون أى شاب وفتاة يمشيان سويًا بدعوى انتهاكهما الأخلاق الإسلامية. وسعوا إلى ترسيخ الفصل بين الجنسين، ووقعت من جانبهم تحرشات واعتداءات على الطلبة المسيحيين والأساتذة العلمانيين. وأوقفوا العروض السينمائية والمسرحية، ومنعوا إقامة الحفلات الموسيقية فى الجامعات، باعتبار أن تلك الفنون ظواهر مرضية، ومناورات شيوعية، ومؤامرات صليبية ويهودية لإفساد الشباب المسلم. وفى المقابل كانت تتزايد الأماكن التى تخصص للصلاة، وإقامة العروض المتكررة للأدب الإسلامى (٢٠).

وفى تقديرى، أن جانباً من نجاح الجماعات الإسلامية فى الفوز بمقاعد الاتحادات الطلابية، فضلاً عن أنه يرتبط بدعم النظام وتشجيعه للجماعات، إلا أنه يرتبط أيضاً بأنماط السلوك السياسى التى بدأت تسود لدى الغالبية من طلاب الجامعات المصرية فى النصف الثانى من السبعينيات. إذ كشفت العديد من البحوث (٢١)، أن عدداً كبيراً من الطلاب صار يبدى لا مبالاة للمشاركة السياسية، فلم يعد الطلاب يميلون إلى المشاركة فى الانتخابات الطلابية واختيار ممثليهم. وفى المقابل اتجه العدد القليل المتبقى، والذي تمكنت الجماعات الإسلامية من تعبئته وحشده إلى المساهمة فى الانتخابات مؤيداً لمرشحي الجماعات الإسلامية من منطلق التضامن الإسلامى العام. وكانت أكثر الجماعات الإسلامية نشاطاً فى كليات الهندسة والطب والعلوم والزراعة. وهو أمر ينطوى على تطور هام. إذ أن طلاب هذه الكليات العملية أكثر اغتراباً وأكثر استعداداً لقبول الدوجما الأصولية، وذلك خلافاً لطلاب الكليات النظرية كالآداب مثلاً، وذلك بحكم غياب العلوم الإنسانية والفلسفة والمنطق من برامج الدراسة فى الكليات العملية (٢٢).

ولم يكن نظام الحكم حتى عام ١٩٧٧ ليضع أية عقبات أمام حرية الجماعة الإسلامية فى التعبير والحركة، كما تجنبت الجماعات حتى ذلك التاريخ الهجوم على النظام بشكل صريح إلا أن الشقاق قد أخذ يدب بين النظام والجماعات الإسلامية فى ١٩٧٧ وبفعل حادثتين هامتين، الأولى هى قضية تنظيم التكفير والهجرة أو جماعة

المسلمين ومحاكمة أعضائه ، وصدور أحكام بإعدام خمسة من قيادات الجماعة وأحكام بالسجن مع الأشغال الشاقة لمدة متفاوتة بالنسبة لعدد كبير من الأعضاء^(٢٣) . والحادثة الثانية ، هي رحلة الرئيس السادات إلى القدس . ومع بداية جهود وعمليات إحلال السلام في الشرق الأوسط ، لم يعد النظام الحاكم يتعامل مع حلفائه السابقين الذين أصبحوا ، بعد أن كسروا له شوكة اليسار في حرم الجامعة ، عبئاً ثقيلاً عليه . وصار النظام على استعداد لأن يفعل كل ما من شأنه أن يسلب الجماعات الإسلامية نجاحها .

ومن المفارقات المأساوية في دراما النظام الحاكم والجماعات الإسلامية ، أن النظام حاول الاستحليل لأجل وقف نمو هذه الجماعات وواد تطورها ، ولكنه لم ينجح . فالجماعات الإسلامية كانت قد اكتسبت قوة تحرك وتحريك ذاتية ، وتجاوزت كل الحدود المرسومة لها سلفاً في مخيلة النظام وأنصاره ومعاونيه ، والذين كانوا يقفون جميعاً مفتوحى الذراعين في محاولة لصد المارد الذى أطلقوه من عقاله ، ولكن دون جدوى .

وبدءاً من يناير ١٩٧٨ ، بدأ النظام حربه ضد الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية . وتلخص تكتيك النظام في شطب عناصر الجماعات الإسلامية المرشحة في قوائم الانتخابات ، وفي تزييف نتائج الانتخابات ، وفي رفض اعتماد أوامر الصرف المختلفة التى كانت تصدر عن لجان الاتحادات الطلابية التى مازالت تسيطر عليها الجماعات الإسلامية ، وفى صيف ١٩٧٨ أغلقت الحكومة المعسكرات الإسلامية^(٢٤) .

- المرحلة الثالثة ، وهي مرحلة التمييز والاستقلال ، ويتحدد لها زمانياً عام ١٩٧٩ إذ بدأ يبرز خط متميز للجماعات . وبدأ ذلك من خلال المؤتمرات الموسعة التى كانت تعقدتها الجماعات ، وما كانت تصدره وتوزعه من نشرات ومنشورات تهاجم نظام الحكم على تباطئه في تطبيق الشريعة الإسلامية ، وعلى سياساته السلمية إزاء إسرائيل ، وموقفه من الثورة الإسلامية في إيران . كما ظهر تيار داخل الجماعات مناهض لسياسة الإخوان المسلمين ومسلكتهم ، وأميل إلى خط الجهاد خاصة في جامعات الوجه القبلي ، وأدى في النهاية إلى صدام الجماعات مع الإخوان ومع نظام الحكم . ويعلق الوردانى^(٢٥) على ذلك بأن الجماعات الإسلامية كانت قد رفضت محاولات الإخوان لاحتواء الجماعات ، إلا أن الإخوان استطاعوا عن طريق الإغراءات المادية احتواء بعض العناصر القيادية للجماعات ، وكان لهذه الإغراءات دور كبير في استمرار أحد أجنحة الجماعات الإسلامية فى ولاء لهم . ولم يقتصر نشاط الجماعات الإسلامية فى جامعات الوجه القبلي على الأنشطة الثقافية والاجتماعية السابق ذكره ، بل اتخذ نشاطها طابعاً صدامياً عنيفاً حيث قامت بعمليات اعتداء متكررة على الحفلات التى كانت تقام بالجامعة ، وسعت عن طريق العنف إلى اصطدامها بالطلبة المسيحيين ، كما أن منشوراتها كانت تأخذ طابعاً عدائياً شديداً للمسيحيين والكنيسة المصرية .

وفى بداية الثمانينيات توزعت الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية على ثلاثة تيارات . الأول اتخذ خطا مواليا للإخوان المسلمين وتركز فى جامعتى القاهرة والإسكندرية . والتيار الثانى اقترب من خط الجهاد فى جامعات الوجه القبلى . والثالث تيار أصولى تقليدى انحصر فى جامعة الإسكندرية (٢٦) .

ويرى أحد أعضاء الجماعة ، أن هذه الفترة شهدت انتقادات عنيفة من الجماعات لموقف الإخوان من النظام واتهامهم بالمهادنة . وتزعّم أمراء الجماعات فى أسبوط وسوهاج وقتنا وأسوان وبعض قيادات النيا هذه الحملة ضد الإخوان . وهذه القيادات هى التى قادت فيما بعد وفتحت المجال للتعاون مع تنظيم الجهاد بعد أن رفضت مبدأ العمل السياسى من خلال القنوات المشروعة القانونية والحزبية . ولم يكن الموقف من الأحزاب والحياة السياسية فى مصر هو السبب الوحيد الذى قاد الجماعات إلى الصدام مع نظام الحكم ، وإنما كانت ثمة مواقف أخرى قادت إلى تفاقم هذا الصدام ، ومن ذلك موقف الجماعة من اسرائيل ، ومن معاهدة السلام ، ومن عمليات التطبيع . وقد نظمت الجماعات فى هذا عدة مؤتمرات وأصدرت بيانات تستنكر عملية السلام والمبادرة والتطبيع وهو ما قاد الجماعات إلى تكرار حوادث صدامها مع نظام الحكم . وفى مايو ١٩٨٠ قيد السادات كل الجماعات الإسلامية فى الجامعات ، واتهمها بتصعيد التعصب الدينى ، وبالتطرف وأثارة النزاع الطائفى . وفى مواجهة النفوذ المتزايد للجماعات ، أصدر السادات مرسوما بقانون يقضى بتعديل لائحة الاتحادات الطلابية وطبقا لهذا القانون الجديد ، وضعت الاتحادات الطلابية تحت سيطرة أعضاء هيئات التدريس بالجامعات ، واعتبرت أنشطة الجماعات الإسلامية وفقا لهذا القانون أنشطة غير قانونية وغير مشروعة داخل حرم الجامعات (٢٧) .

وقد دفع عنف النظام الموجه للجماعات الإسلامية ، الطلاب أعضاء الجماعات إلى الخروج من جيتو الجامعة ، فبدأت رسالة الجماعات فى الانتشار خارج حدود الجامعة وبدأ محرضوها وكوادرها فى الدعوة بين الناس ، وأخذت الجماعات تفرض نفوذها على الشوارع والمدن الصغيرة والمساجد خاصة فى محافظات الوجه القبلى (٢٨) . وحرمت الاختلاط فى الكليات وحرمت الموسيقى وكانت توقف المحاضرات فى أوقات الصلاة . واستخدمت فى ذلك كل سبل التهيب والترغيب . واضطهدت المسيحيين من الطلاب والاساتذة العلمانيين . ولم تعد الجماعات الإسلامية فى حاجة إلى رعاية أحد ، لا الإخوان المسلمين ، ولا النظام الحاكم ، ولا حتى أئمة وشيوخ الميكروفونات فى الحضر . وارتفع صوت الجماعات بالهجوم العلنى على النظام الحاكم وسياساته ، وصعدت مسألة تكفير الحاكم الذى لم يلتزم بشرع الله ، وفرط فى حقوق المسلمين ، وتصالح مع أعداء الإسلام

، وقالت بوجوب قتاله شرعا وتصفية نظامه جهادا فى سبيل الله وتطبيقا لحاكمية الله فى الأرض^(٢٩) . ومع صدور قرارات سبتمبر ١٩٨١ تم اعتقال عدد كبير من قيادات الجماعات الإسلامية وأبرز أعضائها والتحفظ عليهم . ووفقا لروايات بعض قيادات الجماعة فإن الشرطة لم تتمكن من القبض على عناصر قيادية هامة فى الوجه القبلى . وفى تلك الفترة حدث اللقاء بين هذه العناصر وعبد السلام فرج مؤسس تنظيم الجهاد ، الأمر الذى قاد إلى سرعة اندماج الجماعة الإسلامية فى صعيد مصر فى تنظيم الجهاد الذى كان يتزعمه فرج ، وتشكل مجلس شورى أعلى من أحد عشر عضوا ، وعرض على الشيخ الكفيف والأستاذ بالجامعة الأزهرية ، عمر عبد الرحمن إمارة المجلس وقبلها تحت إلهام ليصبح أميرا للجماعة الإسلامية^(٣٠) . وبعد حادثة اغتيال السادات وأحداث مدينة أسيوط عام ١٩٨١ ، توارى تيار الجماعة الموالى للإخوان المسلمين ليبرز على الساحة تيار الجهاد فى الجماعة . وتكمن أهمية أحداث أسيوط فى أن الجماعة الإسلامية فى الوجه القبلى كانت هى التى لعبت الدور الأول والأساسى فيها ، وكان ذلك إيذانا ببلورة خط مستقل للجماعة الإسلامية رغم قصر فترة التنسيق والتعاون التى تمت بينها وبين تنظيم الجهاد^(٣١) .

ز - التنظيمات / الجماعات الإسلامية الجهادية والمسلحة .

وتعد هذه التنظيمات والجماعات ، على صعيد الفكر والممارسة حركة وتنظيما ، نسلا مباشرا لجماعة الإخوان المسلمين . وسيد قطب هو حلقة الوصل بين الإخوان المسلمين والتنظيمات الجديدة . إن قطب كإيديولوجى ومناضل أصولى إسلامى ، أشرف على عملية التحول من أصولية الإخوان على نحو ما صاغها البنا والهضيبى ، والتى أخذت فى الضمور والاضمحلال ، إلى أصولية الجهاد فى الربع الأخير من القرن العشرين . ففى عام ١٩٦٢ حدث انقلاب خطير فى فكر الإخوان المسلمين بظهور إيديولوجية إسلامية متكاملة ، إذ كانت ظروف القهر والاضطهاد من جانب النظام الناصرى ، والتنكر من جانب المجتمع للإخوان المسلمين بتأثير الخوف من سلطة الدولة ، فضلا عن تأثيرات أبى الأعلى المودودى مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان ، إن هذه العوامل مجتمعة كانت قد ألهمت قطب إبداعه الفكرى ممثلا فى كتابه الهام " معالم فى الطريق " ، الذى رفض فيه المجتمع المصرى وكل المجتمعات المعاصرة باعتبارها مجتمعات جاهلية تقوم على أساس الاعتداء على أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية ، وتستعيز عن حاكمية الله كما تمثلت فى شريعته ، بحاكمية البشر الذين أدعوا لأنفسهم أنهم أصحاب حق فى وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأوضاع الخاصة بهم بمعزل عن منهج الله ، وفيما لم يأذن الله به^(٣٢) . ووفقا لقطب ، لم يعد الاعتقاد بألوهية الله ،

وتقديم الشعائر التعبدية له ، أمرا كافيا لكي يصبح المجتمع المصرى مجتمعا مسلما . وإنما لا يلد للمجتمع بأثره من أن ينكر حاكمية غير الله ، وينكر الحكام من البشر ، وكل ما تقدمه الحاكمية البشرية من نظم وشرائع وقيم وعادات وتقاليد . وعلى ذلك ، تعد كل المجتمعات الإسلامية التى تحكم بقوانين وضعية ، مجتمعات كافرة ، حتى ولو ادعى أهلها أنهم مسلمون ويلتزمون بقواعد الإسلام الخمس ، وكانت شهادات ميلادهم تشهد بأنهم مسلمون . فهؤلاء يجب أن يعلموا أن الإسلام الحق هو إقرار عقيدة لا إله إلا الله بمدلولها الحقيقى ، وهى رد الحاكمية لله فى أمر حياتهم بشمولها و كليتها ، و طرد المعتدين على سلطان الله والذين يدعون حق الحاكمية لأنفسهم من دون الله ، ومن ثم يؤسس قطب التفكير على غيبة الحاكمية الإلهية (٣٣) . وارتأى قطب أنه لا بد من إعادة بعث وإنشاء الإسلام فى نفوس الناس من جديد ، ولكى يبدأ هذا البعث لا بد من طليعة تعزم هذه العزيمة ، وتمضى فى الطريق ، تمضى فى خضم الجاهلية الضاربة الأطناب فى كل أرجاء الأرض ، تمضى وهى تزاوّل نوعا من العزلة والمفاصلة من جانب ، إذ تتجرد من كل مؤثرات الجاهلية التى تعيش فيها وتتخلص من كل ضغوطها وتصوراتها وتقاليدها ، وترجع إلى النبع الخالص الذى استمد منه رجال الإسلام الأوائل مفاهيمهم ورؤاهم التغييرية . ومن جانب آخر ، تزاوّل الجماعة - الطليعة نوعا من الاتصال بالجاهلية المحيطة ، ولكن دون أن تتصالح مع واقع هذا المجتمع الجاهلى ، ولا أن تدين له بالولاء . لأنه بهذه الصفة . صفة الجاهلية ، غير قابل للتصالح معه . ولا بد لهذه الطليعة من أن تعرف طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها و صلب غايتها . ونقطة البدء فى الرحلة الطويلة هى التغيير الداخلى أولا حتى يمكن تغيير المجتمع أخيرا . ومن ثم يتم التأكيد على قوة الاعتقاد والتصور ، وقوة الخلق والبناء النفسى ، وقوة التنظيم والبناء الجماعى ، وسائر أنواع القوة التى تواجه بها الجماعة / الطليعة ضغوط المجتمع وتتغلب عليه أو على الأقل تصمد له .

ومن الطبيعى ، فى ظل هذه الصيغ الأيديولوجية التى جاء بها قطب بخصوص جاهلية المجتمع والحكم بتكفيره ، ودعوة طليعة المسلمين الصادقين للجهاد للقضاء على الجاهلية المعاصرة ، أقول ، من الطبيعى أن يكتسب العنف صفة شاملة تشمل الحاكمين والمحكومين ، عنف شامل موجه للطاغوت وللمجتمع الذى يتخذ من هذا الطاغوت ربا من دون الله . عنف يتجاوز اغتيال الحاكم ومعاونيه ورموز نظامه ، إلى تدمير يصيب المجتمع الجاهلى الآثم . وتلك هى مهمة الطليعة الحركية ، والتى تكون لها شرعية مطلقة فى تحركاتها . إلا أن التطور الأهم فى مسار الحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة حدث أثناء محنة الإخوان الثانية خلال فترة حكم ناصر ، وهى المحنة التى بدأت منذ أواخر يوليو من عام ١٩٦٥ ، إذ انقسم الإخوان المسجونون وتباينوا فى قراءاتهم لكتاب قطب " معالم فى الطريق " . وأفرزت تجربة السجن وما حدث خلالها من عمليات قمع وتعذيب فاق كل ما

يمكن أن تواجه به جرائم الفكر ، أفرزت مواقف متباينة حين طرح مجموعة من شباب الإخوان ، وبتأثير من صياغات قطب الأيديولوجية ، سؤالاً نصه : هل يمكن اعتبار السلطة التي قامت بتعذيبهم وإضطهادهم بهذه البشاعة وكل هذه القسوة مسلمة أم كافرة ؟ (٣٤) .

وفى حين ارتأى قدامى الإخوان أن إسلام المرء يتحقق بتلفظه بالشهادتين وأن كل ما يفعله بعد ذلك يعد معصية يؤاخذ عليها ، ورفضوا العنف وأيدوا الهضبي في دفاعه ضد صيغ قطب الأيديولوجية في كتاب الهضبي " دعاة لاقضاة " ، ورغبوا في التحول إلى حزب سياسى علنى ، فإن شباب الإخوان رفضوا هذا المنطق وأدانوا هذا المنحى ، وحكموا بالكفر على المسلمين أفرادا وجماعات ودولا ومجتمعات وعلوما ومعارف ، ومؤسسات ، نافين الإسلام عن أكثر من ٩٩٪ / تسع وتسعين بالمائة من المسلمين . فهم مسلمون يدعون الإسلام ويعبرون عن دينهم بكلمة الإسلام ، ولكنهم لا يعلمون ما هو المسلم الحق ، وما هو المفهوم الحقيقى لكلمة الإسلام (٣٥) . وانقسم أولئك الشباب إلى جماعات وزمر متباينة بسبب تفسيرهم لصيغ قطب الأيديولوجية التى تمحورت حول مفاهيم الجاهلية والتكفير والمفاصلة والجهاد . وبإمكاننا أن نميز بين ثلاثة تيارات أساسية هنا . التيار الأول ، أثر الانسحاب من المجتمع ، ولكنه انسحاب بمعنى الانفصال الشعورى والروحى . بينما التيار الثانى ، كان يعنى بالعزلة أو المفاصلة ، الانفصال الكلى والانسحاب التام من المجتمع . فى حين أن التيار الثالث طرح بشكل مباشر وفورى قضية الجهاد وإعلان الحرب على الدولة الكافرة وسعى إلى الإستيلاء على سلطة الدولة لأجل استخدامها فى إحداث التحول وإقرار البديل الإسلامى . وفيما يلى نعرض بإيجاز شديد لتطور هذه التيارات الثلاثة .

— التيار الأول ، ويضم أولئك الذين بشروا بالانفصال والعزلة الشعورية عن المجتمع ، وقد سموا أنفسهم " جماعة العزلة الشعورية " . لقد تحاورت عناصر هذا التيار واقتنعت بأن المجتمع المصرى المعاصر هو مجتمع جاهلى وكافر ، وآمنوا بأن هذا المجتمع يجب تدميره ، على أن يقوموا بإنشاء مجتمع آخر على بقاياها واطلاله . ولكنهم كانوا على وعى كامل وإدراك تام للنتائج المأساوية التى يمكن أن تحدث من إعلانهم تكفير المجتمع ، ومن ثم وجدوا أنفسهم فى مرحلة الاستضعاف بالقياس للمجتمع الجاهلى خصمهم وعدوهم . لقد رأوا أن النبى خلال الفترة التى عاشها فى مكة قبل الهجرة ، كان فى طور الاستضعاف ، الأمر الذى دفعه إلى تجنب وتفادى أى مواجهة مع قريش الوثنية المسيطرة والحاكمة . وبعد الهجرة جاء طور التمكين أو التمكين ، وخلال ذلك كان النبى قادرا على أن يشن حربا ضد قريش . وأن يهزمها لذلك قررت جماعة العزلة الشعورية

الاستمرار في العيش داخل مجتمعهم الجاهلي والكافر ، ولكنهم أخفوا وجهاً نظراً وحجبوا ، أى أنهم كانوا يمارسون التقية على التقليد الشيعي ، فأعلنوا تكفير المجتمع بشكل سرى في قلوبهم ريثما يأتى طور القوة والتمكن فيكونوا قادرين على إعلان تكفير المجتمع جهاراً ، وسيكونون عندئذ قادرين على قتاله دون حكم مسبق بتوقع الهزيمة . وكل يوم جمعة كانوا يصلون قبل الإمام الرسمى الذى اعتبروه كافراً . وأخذت رسالة جماعة العزلة الشيعية تمارس تأثيرها بالتدرج اعتماداً على مبدأ الحركة بالمفهوم ، أو ما يمكن تسميته بالتقدم غير العلن ، وكانت طبيعة المجتمع الذى عاشوا فيه ، وأهداف الجماعة سبباً في تلقين مبادئها بالتدرج وبشكل فردى ، اعتماداً على درجة معرفتهم بالفرد وولائه وإخلاصه (٣٦) .

— التيار الثانى ، وهو التيار الذى بشر أصحابه بالمفاصلة الكاملة عن المجتمع . وقد اتفق هؤلاء مع التيار الأول في وجوب تكفير المجتمع الجاهلي ، وكانوا واعين ومدركين تماماً لخطورة التصريح بهذا التكفير وإعلانه ، بينما هم يعيشون داخل هذا المجتمع وهم مازالوا في طور الاستضعاف ، ولكن منهجهم فى تجنب وتفادى خطر هذا الاعلان والتصريح ، لم يكن التقية ، وإنما الانسحاب كلية من المجتمع الجاهلي ، وخلق مجتمع صغير لجماعة المسلمين على أطراف مجتمع الجاهلية والكفر . وبهذا تتمكن من تكفير المجتمع دون إخفاء وكتمان وحجب لإعلان التكفير . وكان شكرى مصطفى مؤسس جماعة المسلمين المعروفة بجماعة التكفير والهجرة ، ينتمى إلى هذا الاتجاه الثانى الذى أخذ بمبدأ الهجرة الكاملة والمفاصلة التامة .

إن كتاب قطب ، سالف الذكر ، كان هو عمل السجن الذى انكبت عليه جماعة المسلمين ، ثم اعتمدته فى تحديد أهدافها ودوافعها ووجهات نظرها ، وكان مصدر وحيها وإلهامها فى صياغة عقيدتها ثم فى بلورة هذه العقيدة وتطورها . وأزاح شكرى ، جانباً ، كل تراث الفكر الإسلامى ، اعتماداً على أطروحات قطب ، واعتبر نفسه امتداداً للجماعة الإسلامية الأولى التى عاشت فى مكة زمن البعثة والنبوة . فرفض أقوال الأئمة ورفض الإجماع وسائر ما أطلق عليه ، هو بالأصنام كالقياس وغيره من مصادر التشريع الإسلامى . فجماعة المسلمين ستتحاكم فحسب إلى كتاب الله وسنة رسوله وسترفض ما عدهما . وأعلن شكرى أنه لا يلتزم بغير القرآن والسنة . من فهمه وتفسيره لهذين المصدرين ، وهما عنده مصدر واحد باعتبار أن الرسول لا ينطق عن الهوى ؛ قام البناء الفكرى لجماعة المسلمين (٣٧) .

وفى أكتوبر ١٩٧١ ، أفرج عن شكرى مصطفى مع عدد من الإخوان المسلمين تمشياً مع سياسة النظام الجديد ، كما أسلفنا فى الفصل الرابع ، وبعد حوالى عشرة أشهر

فقط من خروجه من السجن اكتشفت أجهزة الأمن المصرية فى سبتمبر ١٩٧٢ ، إلى تنظيمًا دينيًا فى مغارات وكهوف الصعيد (٣٨) . كانت حركة التكفير بطيئة فى منشأها فى السنوات الأولى من عقد السبعينيات ، ولكنها لم تتوقف ، إذ نجح شكرى مصطفى فى استخدام سلاح التكفير بفاعلية فى الميدان الاجتماعى جامعًا حوله عددا كبيرا من الاتباع الذين وافقوه . وحتى عام ١٩٧٣ كانت جماعة المسلمين تتراوح ما بين الهجرة الفعلية والحقيقية إلى الكهوف والمغارات فى جبال الوجه القبلى ، أو الانسحاب فقط من المجتمع الجاهلى . ووفقا لرواية أحد القيادات الأمنية (٣٩) ، وفى ذلك الوقت ، أنه فى عام ١٩٧٣ ، تلقت أجهزة الأمن بلاغات كثيرة من أسر مصرية ذكرت أن لهم أبناء شباب يخشون بطريقة غريبة ومريبة من منازلهم ويتركون ورقة خلفهم بأنهم هاجروا إلى الله ، ثم لا أحد يعرف طريقهم . وكان كل ما هنالك من علامات سابقة على هذا الاختفاء ، كما ذكر أرباب هذه الأسر ، أن الأبن كان قد أطلق لحيته ، وبدأ يكفر كل أفراد أسرته . وبعد البحث والاستقصاء ، وجدت أجهزة الأمن بعضا من هؤلاء الشباب فى مغارة فى الجبال القريبة من محافظة المنيا ، منعزلين عن المجتمعات ومعهم خناجر ، وقالوا أنهم يعدون العدة للهجرة إلى تلال اليمن حيث يبدأ منها الزحف الذى قام به المسلمون الأوائل . وعاشت جماعة المسلمين لفترة قصيرة فقط فى مغارات وكهوف الجبال فى صعيد مصر ، ثم مالبت أعضاء الجماعة أن عاشوا معا فى حجرات مؤنثة ومجهزة فى المناطق السكانية الفقيرة حول القاهرة وفى المدن الكبرى . وكان معتقد الجماعة فى التأثيم والتكفير مغريا لجذب عدد من الشباب بعيدا عن أسرهم ، بحيث هجرن أسرهم للحياة مع أعضاء الجماعة (٤٠) . وحتى عام ١٩٧٦ كانت جماعة شكرى مصطفى لديها حوالى ٢٠٠٠ ألفين من الأتباع والمؤيدين ، وكان ترك الجماعة يعنى من وجهة نظر قائدها هجرا للإسلام ، وبالتالي يعتبر من يفعل ذلك مرتدا عن الإسلام ويجب عقابه بالموت .

— التيار الثالث ، هو تيار الجهاد ، واتفقت العناصر النواة التى شكلته على أنهم يعيشون جاهلية معاصرة ، إلا أن التنظيمات والجماعات التى توزعت عليها هذه العناصر فيما بعد اختلفت بشأن الموقف من قضية التكفير . إذ يغلب عليها تكفير نظام الحكم ، ولكن بعضها ذهب إلى القول بقبول العذر بجهل أعضاء المجتمع والامتناع عن تكفيرهم ، وذلك دون البعض الآخر . وتكمن أهمية مؤسسى تيار الجهاد فى أنهم قد لمسوا بدقة باللغة العامل الرئيسى لافتقار أسلافهم إلى النجاح ، وأعنى بهم الإخوان المسلمين وجماعتى التكفير والعزلة ، وذلك هو عجزهم عن طرح مسألة سلطة الدولة بشكل مباشر وفورى . ومن ثم رفض تيار الجهاد فكرة العزلة وإقامة مجتمع المؤمنين المنعزل ، ورفض ديالكتيك مرحلتى الاستضعاف والتمكين لأنها سبل تنتهى إلى المعتقلات والمشائخ

كما دعا مؤسسو الجهاد إلى تحرر الحركة الأصولية الإسلامية من وضعية الخضوع للإخوان المسلمين وسيطرتهم على الحركة ، على أساس أن قادة الإخوان ، أو الحرس القديم ، قد بلغ بهم التعب مبلغه وبسبب توالى عمليات القمع التى تعرضوا لها فى الخمسينيات والستينيات ، الأمر الذى انتهى بهم إلى قبول تسوية مع النظام كسبوا بمقتضاها بعض الامتيازات والمصالح ، ولكن على حساب الحركة الأصولية الإسلامية (٤١)

ولقد ارتأى كل من صالح سرية ، مؤسس جماعة شباب محمد أو حزب التحرير الإسلامى ، التى عرفت إعلاميا بجماعة الفنية العسكرية ، ومحمد عبد السلام فرج ، مؤسس جماعة الجهاد (٤٢) أن كل ما تحتاجه الحركة الأصولية الإسلامية اليوم قبل أى شئ آخر ، هو توسل الجهاد كفريضة سادسة وكواجب أصولى ، لشن هجوم عاجل على الدولة الكافرة والإستيلاء على السلطة واستخدامها لتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية ، ويرجع إلى هذين الجيلين الفضل فى ترجمة فكرة الجهاد إلى رؤية سياسية واستراتيجية حركية تقوم على اتباع أسلوب المواجهة العنيفة مع نظام الحكم ، إما بالانقلاب العسكرى من خلال الجيش للوصول إلى السلطة ، أو باللجوء إلى حزب العصابات والمدن ضد مؤسسات الدولة ورموزها أملا فى تدميرها وتصفيتها فى النهاية . ولقد أصبحت هذه الاستراتيجية هى الأساس الذى قامت عليه جماعات الجهاد المختلفة التى ظهرت بدءا من النصف الثانى من السبعينيات حتى الآن .

ويكشف تأمل التنظيمات أو الجماعات المكونة لتيار العنف أو التيار الجهادى عن عدد من الملاحظات نسجلها على النحو التالى :

١ - أنه بسبب سرية هذه التنظيمات ، فإنه لا يمكن بالضبط معرفة عددها . ووفقا لعدد من المصادر * ، فإنه من المعتقد أن عدد التنظيمات الإسلامية السرية التى ظهرت فى مصر على امتداد العقدين الماضيين ١٩٧٠ - ١٩٩٠ قد يصل إلى حوالى ٢٥ خمسة وعشرين تنظيما تتراوح ما بين جماعات أساسية ومتوسطة الحجم مثل جماعات التكفير والهجرة ، وجماعة الفنية العسكرية ، وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية ؛ ثم مجموعة كبيرة من الجماعات صغيرة الحجم مثل الفرماوية ، وجند الله ، والمعتزلة شعوريا ، وجند الرحمن ، والمكفراتية ، والتوقف والتبين ، والقطبيون ، الشوقيون ، والسماوية وهى جماعات لا تمتلك حجم العضوية أو قوة التنظيم التى لدى الجماعات الأساسية ، وتستطيع هذه الجماعات الصغيرة واعتمادا على أسلوب حرب العصابات والمدن أن تقوم بحركات تمرد محدودة وعمليات اغتيال خاطفة .

٢ - تصبح هذه الجماعات أكثر جذبا للانتباه حينما ينطوى نشاطها على درجة من

العنف . ولقد حدث هذا ، على سبيل المثال ، خلال اضطرابات وحوادث الفتنة الطائفية في عام ١٩٧٢ ، وعام ١٩٨١ ، حينما اتخذت نشاطات هذه الجماعات شكل وطابع الهجوم على الكنائس ، وأيضا في مظاهرات وأحداث يناير ١٩٧٧ ، عندما ركزت على ضرب الملامى والنواذى الليلية ، وعند تعرضها للأساتذة العلمانيين والطلاب المسيحيين فى الجامعات المصرية ، وعلى مستوى آخر أكثر خطورة للعنف تورطت هذه التنظيمات فى حوادث اغتيال وقتل سواء بشكل مخطط ، جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد أو بشكل عرضى ، جماعة التكفير . وقد أدت الأحداث الثلاثة التالية خلال السبعينيات وحتى مطلع الثمانينيات ، إلى الكشف عن وجود ثلاثة تنظيمات إسلامية ذات طابع عسكرى متفاوت :

— الهجوم العسكرى عام ١٩٧٤ على الكلية الفنية العسكرية أدى إلى الكشف عن جماعة شباب محمد تحت قيادة صالح سرية والمعروفة بجماعة الفنية العسكرية (٤٣) .

— اختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى فى عام ١٩٧٧ ، أدى إلى الكشف عن تنظيم جماعة المسلمين والمعروف بالتكفير والهجرة تحت قيادة شكرى مصطفى (٤٤) .

— تنفيذ الانفجارات فى بعض الكنائس القبطية فى مدينة الإسكندرية فى يناير ١٩٨٠ ، ثم اغتيال الرئيس السادات وأحداث مدينة أسيوط (٤٥) ، أدت إلى الكشف عن تنظيم الجهاد .

٣— إن مراجعة فكر وممارسة هذه الجماعة تبين لنا أن ممارسة العنف تشكل قاعدة نظرية متكاملة لدى هذه التنظيمات أو الجماعات ، وهى تمارسه باعتباره شكلا من أشكال الحرب المقدسة أو الجهاد . وهو فريضة وضرورة ، وإن كانت غائبة فى حياة المسلمين المعاصرين ، وهو وسيلتها لإقامة الدولة الإسلامية . وقد اختارت هذه التنظيمات الصدام المباشر مع نظام الحكم أولا بنفى مشروعية النظام استنادا إلى ذات الشرعية التى يقوم عليها وذلك بإنكار إسلامية النظام وتكفيره ، وثانيا بالسعى إلى تصفية النظام وتدميره . بل إن طاقة العنف حين تعجز عن أن تنصرف فى الرموز المادية والبشرية للنظام الحاكم كإغتيال مسئولين وعناصر من جهاز الشرطة والأمن ، فإنها تتوجه إلى أفراد المجتمع مسلمين ومسيحيين ، بدعوى إجبارهم على الالتزام بشرع الله ، كملاحقة النساء وإجبارهن على ارتداء الحجاب ، وإيذاء اللائى لا يمتثلن بالقول والفعل ، وتدمير نواذى القيدىو والمحال التى تقدم الخمور ، وإحراق بيوت المسيحيين ونهب ممتلكاتهم ومحالهم التجارية ، بل وقتلهم أحيانا ، وإغتيال خصومهم ومعارضيه من المفكرين والمثقفين بغض النظر عن هويتهم الدينية ، بل إن العنف يوجه أحيانا إلى رفاق

الأمس الذين انشقوا عن الجماعات واعتبرتهم من المرتدين .

٤ - من الممكن أن نلمح قدرا من التشابك التنظيمي بين الجماعات والتنظيمات الأصولية الإسلامية القديمة والجديدة خلال العقدين الماضيين ١٩٧٠ - ١٩٩٠ ، ونستدل عليه أولا ، من الارتباط العضوي بين الجماعات الجديدة وجماعة الإخوان المسلمين ، وثانيا ، من حرية انتقال الأعضاء من جماعة أو تنظيم آخر وتحول وانتقال الكوادر والأمراء إلى تنظيمات أخرى ، وثالثا ، من اندماج الجماعات والتنظيمات الإسلامية (٤٩) .

٥ - يغلب على هذه الجماعات أو التنظيمات الجديدة ضخامة فقه الحركة والممارسة على حساب الفكر والتحليل ، ومن ثم اتسمت بضعف العمل الفكري الاجتهادي أو النظري والذي لم يتجاوز في معظمه سوى صياغات فقيرة ومبهمه للخطاب القطبي ، اعتمد معظمها على استشهادات بآيات من القرآن وأحاديث الرسول لكي تصوغ فكرها انقلابيا يدعو بشكل مباشر للانقلاب على كل ما تعتبره الجماعات ليس إسلاميا من سلوك الأفراد والجماعات والحكومات .

٦ - وجهت الجماعات والتنظيمات جانبا من نشاطها إلى المجالات الاجتماعية والتربوية والخدمية ، بحيث أصبح لها وجود تنظيمي على عدة مستويات ، من ذلك المساجد الأهلية التي أقامتها ، والمؤسسات التعليمية الصغيرة الملحقة بمساجدها لتعليم أمور الدين ومحور الأمية ، فضلا عن المستشفيات الصغيرة والمشروعات الإنتاجية والتجارية الصغيرة ونشر طباعة الكتب . وكان للأعمال الخدمية التي قامت بها هذه الجماعات في الأحياء الفقيرة في القاهرة والجيزة ومدن وقرى الوجه القبلي ؛ مردود إيجابى ظهر في تعاطف الجماهير التي تسكن هذه الأحياء مع الجماعات ومن ثم تسهيل عمليات التجنيد من خلال سماح هذه الجماهير لشبابها بالاتصال المباشر بأفراد هذه الجماعات مما سهل عملية تجنيد الأعضاء الجدد سواء بالمساجد أو الجامعات والمدارس .

٧ - أجادت التنظيمات الإسلامية عملية استخدام المساجد الأهلية وغير الرسمية لطرح تصوراتها للإسلام كنموذج مجتمعي مضاد ومباين للنموذج الحاكم والسائد للعلاقات الاجتماعية ، إذ تحول المسجد إلى مؤسسة تواجه النظام ، تقدم خدمات بديلة وموازية ، لتلك التي يقدمها النظام الحاكم أو يعجز عن تقديمها لساكني الأحياء الفقيرة ، ولكن في سياق مغاير وبتكلفة محددة تتفق واستطاعة الأغلبية من ساكني الأحياء الفقيرة . كما تحول المسجد إلى مكان للتعبير عن الاحتجاج والرفض السياسى الذى يتخذ شكلا دينيا ، وفى النهاية صار المسجد مكانا ومصدرا لتعبئة جماهير المؤيدين ، وتجنيد الكوادر ، وتوسيع قاعدة العضوية . .

انتزاع السلطة السياسية على أساس برنامج يوصف بكونه إسلامي . فعلى الرغم مما قد يبدو بين التيارات والجماعات من خلاف حول أسلوب العمل ، وطبيعة التكوين الداخلي ، فإن تجربة انتخابات ١٩٨٧ لمجلس الشعب قد أثبتت مما لا يدعو مجالاً للشك ، أنها تعمل من أجل هدف واحد ، وأن التيارات والقوى المتعددة للحركة تنسق الأدوار فيما بينها ، وأن كل تيار يستفيد من عناصر القوة في الآخر ، وأن ما يبدو أنه تناقض فيما بينهم يمكن تجاوزه وتأجيله مرحلياً إلى ما بعد الوصول إلى الهدف الأساسي وهو سلطة الحكم . فقد كان الشيخ عمر عبد الرحمن مفتي الجهاد يؤيد تحالف الإخوان والعمل والأحرار في انتخابات ١٩٨٧ ، وأمراء الجماعات الإسلامية في الوجه القبلي والقاهرة رشحوا أنفسهم على قائمة التحالف ودافعوا عن شعاراته وأصبح بعض هؤلاء الأمراء أعضاء في مجلس الشعب . وكانت طوابير المنقبات من سيدات الأسر التي ينتمي إليها أعضاء الجماعات واللائى توافدن على صناديق الانتخاب في إقبال ظاهر ودعائي ومنظم . وكانت جماعات الإسلام الثروي ، والتي شكلت أموال الإخوان العائدين جانباً مهماً منها ، تدعم المرشحين الإسلاميين في الانتخابات ، وكانت المطابع ودور النشر والمؤسسات الإعلامية والإعلانية الخاصة بهم تقوم بدور أساسي في عمليات الإعلام والدعاية للمرشحين ، وفي الترويج للأشرطة والتسجيلات والمطبوعات التي تروج للقيم التي تنادي بها وتدافع عنها التنظيمات الأصولية . كما كانت منشورات التحالف في الدعاية الانتخابية موحدة العبارات ومطبوعة باسم التحالف الإسلامي وموزعة مركزياً ، وتكشف كثافة توزيعها عن حجم الإنفاق عليها ، ودلالاته ، وتكشف أيضاً عن مدى الالتزام بنصائح الإمام الشهيد حسن البنا وتوجيهاته باللجوء إلى الشعارات المعممة من نوع : " الإسلام هو الحل " ، " صلاح الدنيا يكون بالدين " ، " يدك معنا لتصلح الدنيا بالدين " .

ثانياً : بناء وتنظيم الجماعات الأصولية المسلحة :

في الفصل السابق مباشرة كان اهتمامنا منصبا على بيان الشروط الموضوعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ، التي شكلت في مجملها الباعث والمحفز لانبثاق الحركة الأصولية الإسلامية ونموها وتطورها في مصر خلال الربع الأخير من هذا القرن ، وبيان الحد الذي اكتسبت معه هذه الحركة قدرة على الحركة ، والتحريك الذاتيين بحيث لم تعد في حاجة إلى النظام الحاكم الذي كان لها القابلية في الميلاد ، والحاضنة في النشأة بعد أن أصبحت تتحرك وفقاً لآلياتها الذاتية ، وفي الجزء الأول من هذا الفصل تناولنا بنية الحركة ونعنى بها مجموع التيارات والقوى السياسية والفكرية المكونة للحركة على تعددها وما قد يبدو بينها من تباين واختلاف ظاهري . وفي هذا الجزء

سنكون معنيين بفحص البنية الداخلية والتنظيم لواحد من أهم وأقوى التيارات المكونة للحركة الأصولية الإسلامية المصرية المعاصرة ، وهو التيار الذى اصطلح على تسميته بالتيار الجهادى ، أو ما عرف بالتنظيمات الإسلامية المسلحة أو الجماعات الاقتحامية أو جماعات العنف الدينى . وفى ضوء ما قدمناه فى الفصل الأول من مناقشة وتحديد لمفهوم الحركة الأصولية الدينية السياسية كحركة اجتماعية سياسية ، وتحديد لما يجب علينا دراسته فى الحركة الأصولية الإسلامية السياسية ، فإننا سنكون معنيين هنا بدراسة بنية التنظيم الداخلى للجماعات الأصولية الإسلامية ، وماتحويه من تنظيم رئاسى ، وبناء للقوة ، وشكل القيادة ونوعها ، وأساليب التجنيد ، والعضوية وسماتها وشروطها ، وكيفية إدارة التنظيم ، والقنوات التى تشكل نظم الاتصال وعمليات التلقين العقائدى والتدريب العسكرى ، والمصادر المعتمدة فى تمويل أنشطة التنظيم ، وذلك فى سياق مقارنة يتناول التنظيمات الإسلامية الرئيسية الثلاثة التى ظهرت على امتداد السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الحالى ، وهى بالتحديد ، جماعة المسلمين التى عرفت بتنظيم جماعة التكفير والهجرة ، وجماعة شباب محمد التى عرفت بحزب التحرير الاسلامى أو جماعة الفنية العسكرية ، وأخيرا جماعة أو تنظيم الجهاد . ول فيما يتعلق بنشأة وتطور هذه التنظيمات الثلاثة ، فالملاحظ أن كل منها قد بدأ برجل واحد ، وهو فى الغالب قائد التنظيم أو أمير الجماعة . وثمة روايات عديدة تصل إلى حد التناقض فيما بينها بخصوص النشأة ومراحل التكوين الأولى وخاصة بالنسبة لجماعة الجهاد ، وهذه الروايات تحوى تفاصيل كثيرة عن تطور التنظيمات وعمليات الانشقاق والاندماج ، وهذه التفاصيل وإن كانت على درجة بالغة من الأهمية بالنسبة لإعادة تجميعها لرسم صورة كاملة لتاريخ الحركة الأصولية الإسلامية فى مصر ، إلا أننا تعاملنا مع هذه الروايات بتفاصيلها من زاوية محاولة الاستدلال منها على الهياكل والاطر التنظيمية وعمليات التجنيد والعضوية ومصادر التمويل ، فى حين تركنا مهمة التحقيق والفصل فى تناقض الروايات الخاصة بالنشأة والتطور لمن يتصدى لمهمة التأريخ للحركة الأصولية الإسلامية .

ونحن نعتمد فى هذا التحليل المقارن الذى نقدمه هنا ، على المقابلات المفتوحة التى تمكنا من إجرائها مع نفر من أعضاء هذه التنظيمات ، كما ذكرت فى مقدمة الكتاب ، وأيضا على أقوال أعضاء التنظيمات فى محاضر التحقيقات القضائية ، وما ذكروه من معلومات وبيانات تتعلق بأعمارهم ومهنتهم ومقار إقامتهم وكيفية تجنيدهم وانخراطهم فى التنظيم ، وما خضعوا له من إعداد عقائدى وتدريب عسكرى ، والمصادر التى اعتمدتها تنظيماتهم لتمويل أنشطة التنظيم ، والعلاقات داخل التنظيم بين القيادة والأعضاء ، ونظم الاتصال ومساراتها ، وكيفية إدارة التنظيم وتقسيم العمل داخله ، وتحديد واجبات وتكليفات الأعضاء أيضا اعتمدنا على ما نشرته الجرائد اليومية خلال

متابعتها للمحاكمات التي عقدت لهذه التنظيمات واستعنت بشكل أساسي بأرشيف الأهرام والأخبار والجمهورية للفترة من ١٩٧٢ إلى ١٩٨٣ . هذا فضلا عن عدد من الكتب والمقالات والبحوث التي ظهرت خلال تلك الفترة ، وتناولت التنظيمات الإسلامية من نواحي اقتراب متباينة استفدنا منها في بناء ما قدمناه من تحليل مقارن بين التنظيمات الثلاثة في الجوانب التي ذكرناها سلفا ، والتي نشرع الآن في تباينها . أ - البنية التنظيمية .

أخذت التنظيمات الثلاثة بنمط التنظيم الهرمي . حيث يتكون التنظيم من مجموعات أشبه بالعناقيد على رأس كل منها أمير ، وهناك أمير لكل حي أو منطقة ، وأمير لكل مدينة ثم الأمير العام أو قائد التنظيم وكل ما هنالك من تباين بين التنظيمات الثلاثة في هذا الصدد ، هو عدد الأعضاء في كل مجموعة عنقودية صغيرة ، وأيضا الاختلاف في نمط التفاعل التنظيمي داخل كل تنظيم أو جماعة أو أسلوب إدارة التنظيم ونوع القيادة فيه ، ثم تباين الانتشار والتوزيع الجغرافي للتنظيم داخل مدن ومحافظات مصر .

فجماعة الفنية العسكرية (٥٠) : كانت ذات بناء تنظيمي هرمي يتكون من ثلاث مجموعات رئيسية كبيرة ، هي إمارة الأسكندرية ، وإمارة القاهرة والجيزة وهاتان الإمارتان كانتا تشكلان الجناح المدني للتنظيم وكان يتكون من حوالي ستين عضوا موزعين على مدن القاهرة والجيزة والإسكندرية . والمجموعة الثالثة هي إمارة الكلية الفنية العسكرية ، وكانت تشكل الجناح العسكري للتنظيم وتتكون من حوالي سبعة عشر عضوا من طلبة الفنية العسكرية بينهم طالب واحد بالكلية الجوية . ولكل مجموعة من هذه المجموعات الرئيسية الثلاث أمير ، وتنقسم بدورها إلى عدد من الخلايا السرية لكل منها أمير أيضا ولم يكن هناك عدد محدد لأعضاء كل مجموعة ، حيث يمكن أن تصل المجموعة الصغيرة إلى أكثر من عشرة أعضاء أحيانا . وكل عضو في مجموعته كان بإمكانه أن يضم عضوا جديدا يلحق على نفس المجموعة التي جندته . وكانت مهمة أمراء المجموعات الرئيسية الاتصال بالأمير العام للجماعة ككل ، وتوصيل الأوامر إلى أمراء الخلايا الصغيرة ، وإدارة شئون الجماعة والإشراف على عمليات التجنيد والعضوية والتلقين العقائدي والتدريب العسكري . ويستمد معيار الالتزام داخل التنظيم من البيعة . فكل عضو جديد كان يبايع أمير مجموعته على السمع والطاعة ، وإن كانت البيعة لا تعد شرطا لدخول التنظيم على حد قول صالح سرية مؤسس الجماعة في محاضر التحقيق . ولم تكن جماعة الفنية العسكرية مغلقة البناء التنظيمي ، فكل الأعضاء ذكروا في محاضر التحقيق أنهم تعارفوا على الأمير العام مؤسس الجماعة ، واجتمعوا به في لقاءات

عديدة ، كما كانت تعقد اجتماعات ذات طابع تثقيفي لمجموعات كبيرة من أعضاء المجموعات الثلاثة الرئيسية المكونة للتنظيم^(٥١) . ولم تتضح طبيعة التفاعلات التنظيمية داخل جماعة الفنية العسكرية بشكل كاف بسبب قصر حياة الجماعة ، وعدم وجود قواعد ثابتة تحكم حركة الجماعة أو التنظيم من الداخل . ولكن يمكن إبداء ملاحظتين أساسيتين بخصوص التفاعل الداخلى فى تنظيم الفنية العسكرية :

الملاحظة الأولى ، هى أن غط إدارة التنظيم كانت تتسم بطابع ديمقراطى . ويتضح ذلك من أن بعض العناصر القيادية كان لها موقف مضاد من حركة جماعة الإخوان المسلمين وذلك خلافا للأمير العام ، قائد التنظيم والذي كانت له صلات قوية بجماعة الإخوان المسلمين كما هو ثابت فى محاضر التحقيق . ومع ذلك فإن التنظيم لم يمنع أعضائه من الاتصال بالاخوان المسلمين ، كما أنه لم يفرض عليهم هذا الموقف . بل ترك لهم حرية عقد لقاءات مع قيادات الأخوان المسلمين والحكم عليهم بأنفسهم أيضا يتضح الطابع الديمقراطي من موقف أمير التنظيم وقائده من العملية العسكرية التى قام بها التنظيم للاستيلاء على السلطة . ووفقا لروايات أعضاء التنظيم فى محاضر التحقيق ، وكان صالح سرية ، الأمير العام للتنظيم ، يرى عدم التعجيل فى تنفيذ خطة الاستيلاء على السلاح بالكلية الفنية العسكرية والخروج فى مظاهرة عسكرية لإجبار السادات على توقيع إقرار كتابى بالتنازل عن الحكم ، وإعلان قيام الجمهورية الإسلامية فى مصر . كان سرية معارضا للعملية العسكرية لعدم اكتمال البناء التنظيمى للجماعة . ولكن بعض الأعضاء المتحمسين كانوا يرون أن العدد ، ٩٤ أربعة وتسعون عضوا ، قد أصبح كافيا ولاداعى للإبطاء . ومن ثم قاموا بوضع خطة العملية العسكرية من تلقاء أنفسهم ، إلا أن سرية أصر على رفض الخطة لأنها حسب رأيه لا تحمل نسبة كبيرة من النجاح ، ولكن تحت ضغوط وإلحاح الأعضاء وافق عليها بعد إدخال بعض التعديلات عليها^(٥٢) . ولا يختلف الشكل التنظيمى لجماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، عن مثيله فى جماعة الفنية العسكرية ، باستثناء نمط اتخاذ القرارات والذي يخضع هنا لهرمية السلطة على نحو أشد خلافا لما هو حادث فى تنظيم الفنية العسكرية . كما تختلف جماعة التكفير والهجرة أيضا فى أن الجهاز العسكرى بها لم يكن قد تنامى بدرجة كبيرة تكفى له الانفصال عن بنية الجماعة ، بل كان مندمجا فى الجماعة وكان برنامجه جزءا من برنامج الجماعة الذى احتوى على برامج فرعية للتدريب على الدفاع عن النفس والتدريب على استخدام السلاح^(٥٣) . وكانت الجماعات تأخذ بنمط التنظيم الهرمى ، فعلى قمة التنظيم الأمير العام شكرى مصطفى ، أمير آخر الزمان ، وله أربعة نواب . بعدهم أمراء المحافظات ، ويأتى فى المرتبة التالية أمراء الأحياء والمناطق داخل كل محافظة أو مدينة . وعادة ما كانت المجموعات والخلايا الصغيرة تتكون من خمسة إلى ستة أفراد ، على رأس

وذلك بإقراضهم مبالغ مالية معينة لمواجهة احتياج طارئ كالزواج مثلا . وقد قرر بعض الأعضاء فى محاضر التحقيقات قيام الجماعة بالاعتداء على بعض المنشقين عن الجماعة بسبب أنهم لم يسددوا ما اقترضوه من أموال الجماعة وقت أن كانوا أعضاء بها (٥٧) .

وثانى هذه الأساليب هو اتباع نظام خاص للحياة داخل الجماعة ، كأن يشارك أحد أعضاء الجماعة مسكن عضو آخر ، وأن يقوم عدد من أعضاء الجماعة بإنشاء مشروع تجارى بسيط فيما بينهم . كما سعت الجماعة للتدخل فى عمليات التنشئة والتطبيع الاجتماعى لأبناء الأعضاء ، وخلق نمط تنشئة مغاير لما هو سائد فى المجتمع الجاهلى المحيط ، وذلك باشاعة مناخ وقيم الجماعة داخل أسرة العضو . فالآباء والأمهات ، أعضاء الجماعة ، منعوا أبناءهم من الذهاب إلى مدارس الحكومة الكافرة ، وأخذوا على عاتقهم مهمة تعليم أبنائهم أمور دينهم ونقل الخبرات الفنية والعلمية التى حصلوها إلى أبنائهم . وقد مثلت تلك الأساليب محاولة من الجماعة للهجرة إلى الداخل والانغلاق على الذات بخلق نمط حياة إسلامى مبين لما هو محيط بها ، ولعل أبرز قواعد هذا الانغلاق ما ذكره الأعضاء من أنه لا يجوز لأعضاء الجماعة الزواج من خارجها لأنهم غير متأكدين من إيمان من هم خارج الجماعة . وثالث هذه الأساليب ، هو استخدام الجماعة لنظام خاص لردع الأعضاء غير المتزمين لمواجهة حالات الانفلات والتسبب المحتمل ظهورها داخل الجماعة وحالات الانشقاق عنها . فالعضو المقصر أو العضوة المقصرة ، كانت تعاقب بعدد معين من الضربات على القدمين . وقد أكد الأعضاء فى محاضر التحقيق تطبيق هذه الجزاءات ، بل وقيام الجماعة بتعذيب المرتدين عن أفكارها . كما اعتدت الجماعة على بعض الأعضاء المنشقين . وكانت هذه الجزاءات والاعتداءات تشكل تهديدا غير مباشر للأعضاء يضبطهم ، ويروعهم ويحول بينهم وبين إعلان خلافاتهم مع الجماعة أو إقدامهم على ترك الجماعة . وقد ذكر بعض الأعضاء أنهم بعد أن تلقوا تدريبات عسكرية وبدنية ، كانوا يخشون من التراجع عن الاستمرار فى هذه التدريبات حتى لا يتهموا بالارتداد والكفر . وثابت فى التحقيقات أنه بسبب استخدام العنف ، فضلا عن طغيان شخصية شكرى مصطفى ، الأمير العام للجماعة ، حدثت انشقاقات فردية وجماعية قابلتها الجماعة بمزيد من العنف إلى حد القيام بعمليات تصفية جسدية للمنشقين كوسيلة للتخلص منهم ، حيث دلت التحقيقات على حدوث أعمال اعتداء وعنف ضد الأعضاء المنشقين بعد اتهامهم بالكفر والارتداد وإصدار أمير الجماعة حكما بقتلهم . وجدير بالذكر هنا ، أنه برغم عمليات الانشقاق فإن الجماعة استمرت فى العمل والانتشار معادية لكل الجماعات والتشكيلات الإسلامية الأخرى كالإخوان المسلمين وجماعة شباب محمد ، باعتبار أن هذه الجماعات تدعى الإسلام ، وهى على ضلال طالما أنها بعيدة عن عقيدة جماعة المسلمين (٥٨) . وتمثل جماعة الجهاد ، مرحلة أكثر نضجا فى تطور

التنظيمات الأصولية الإسلامية الجديدة فى مصر خلال الربع الأخير من القرن الحالى ، من حيث البنية التنظيمية ، وأسلوب إدارة الجماعة ، وذلك بحكم ما توافر للأعضاء المؤسسين من خبرات ومهارات تنظيمية بحكم تخصصاتهم وأعمالهم^{xx} . ويعطينا الهيكل التنظيمى ، وأسلوب عمل جماعة الجهاد لحة هامة عن طابع التنظيم وطريقة العمل داخله ، فالهيكل التنظيمى للجهاد يقوم على تشكيل مجموعات صغيرة ، عناقد موزعة جغرافيا على مختلف أنحاء المجتمع المصرى مع تركيز خاص فى القاهرة والجيزة ومدن الوجه القبلى . ولكل مجموعة من هذه المجموعات أمير يدير شئونها ويختص بكل ما يتعلق بجماعته فى مجال الدعوة ، وفى تجنيد الأعضاء وتربيتهم العقائدية ، وتدريبهم والوصول بهم إلى المستويات المطلوبة من الإعداد الفكرى والبدنى والعسكرى ، وهو يتخذ القرارات فى مجموعته رغم مسئوليته أمام مجلس الشورى الأعلى للتنظيم والذى يقوم كمظلة تنظيمية تربط كافة تنظيمات المحافظات وهو نظام يعكس على المستوى النظرى ، وكما ، لاحظ نزية الأيوبى^(٥٩) ، مبدأ لينين عن المركزية الديمقراطية ، أما على مستوى الممارسة ، فإن العمليات كانت مرنة ولا مركزية ، ولذلك كان الهيكل التنظيمى للجهاد ، خلافا لجماعة التكفير والهجرة ، يسمح ببعض المرونة وبمساحة أوسع فى الحركة ، واتخاذ القرار والاستقلالية النسبية عن القيادة . وهو شكل تنظيمى يقترب إلى حد كبير من جماعة الفنية العسكرية .

وتميزت جماعة الجهاد بامتلاكها لبناء تنظيمى هرمى محدد ، له لوائح داخلية حاكمة وضابطة ونظام للامارة وتعيين القيادات . وبرنامج محدد لتربية الأعضاء وتكوين الكوادر . كما عرف عن جماعة الجهاد الإيمان الشديد بالتخصص وتقسيم العمل وتحديد وتوزيع المهام ، والتسلسل القيادى . فعلى قمة التنظيم يوجد مجلس شورى التنظيم ، وهو بمثابة المجلس الأعلى للتنظيم ، ويتكون من أحد عشر عضوا . واختصاصاته هى إدارة شئون التنظيم ومتابعة الأحداث واتخاذ القرارات المتعلقة بعمليات التنظيم وحركته . وكانت القرارات تؤخذ بأغلبية الأعضاء إذا كان القرار على مستوى الجمهورية ، وبمجلس شورى المحافظة أو المدينة أو المنطقة إذا ما كان القرار محليا . وكانت القرارات فى النهاية يتم عرضها على مفتى التنظيم ، والمرجع الدينى الأعلى للجماعة ، وكانت مهمته بيان موقفها من الشرع ، وإيجاد المبرر والمسوغ الدينى لها ، وإصدار الفتاوى وفقا للشريعة الإسلامية والسوابق التاريخية الإسلامية وذلك لإضفاء شرعية دينية على سياسات الجماعة وتوجهاتها وأعمالها^(٦٠) . وينبثق عن مجلس شورى التنظيم ثلاث لجان أساسية^(٦١) : اللجنة الأولى هى لجنة العدة . وتختص بتدبير حاجة التنظيم من المال والسلاح والذخيرة والسيارات والشقق السكنية اللازمة لإنجاز عمليات التنظيم المسلحة ، وهروب واختفاء الأعضاء من الأجهزة الأمنية . وكان من بين نشاط هذه اللجنة القيام

بعمليات الاستخبارات وجمع المعلومات وضمان أمن وسلامة التنظيم ، وطباعة نشرات الدعوة والتشورات ، وتزوير الأختام الرسمية لمؤسسات الدولة ، وإعداد وثائق تحقيق الشخصية ووثائق السفر المزورة للأعضاء ، كما كانت تتولى عمليات التدريب على فنون القتال وتجميع واستخدام الأسلحة ، والإسعافات الطبية . كما تولت هذه اللجنة التخطيط والتنفيذ لعمليات السطو على محلات الذهب وقوات الشرطة للحصول على المال والسلاح والذخيرة .

واللجنة الثانية ، هي اللجنة الاقتصادية . وكانت تتولى الإشراف على الامكانات المالية للتنظيم ، وتمويل العمليات ، وتحديد أوجه الإنفاق . واللجنة الثالثة ، هي لجنة الدعاية ومهمة هذه اللجنة نشر فكر ومنهاج الجماعة ، وتربية وثقيف الأعضاء وإعداد المجموعات من الكوادر التي تتولى مهام التعبئة الفكرية والنفسية للجماهير في محاولة لكسب تعاطفها وتأييدها للجماعة . هذا فضلا عن الإشراف على الجانب الدعائي والاعلامي للتنظيم ، وإعداد البحوث والإشراف على عمليات التجنيد . وكانت هذه اللجنة تضم عددا من الدعاة وخطباء المساجد والمعلمين .

ووفقا لروايات الأعضاء في محاضر التحقيقات ، فإن لجنة الدعوة كانت تتولى بالتنسيق مع لجنة العدة ، تنفيذ برنامج مرحلي لإعداد أعضاء التنظيم للمشاركة في مواجهة النظام الحاكم لتغييره عن علم واقتناع بقضية الجهاد ، وعن خبرات حسية وواقعية في حرب العصابات وحرب المدن . وكانت المرحلة الأولى في الإعداد هي تدريس فقه الجهاد ، وإلقاء محاضرات عن الأمن . وحسب روايات أعضاء التنظيم ، كانت هذه المحاضرات تركز على أهمية عدم طرح أسئلة فيما عدا الاسئلة المتصلة بالمهمة التي كان يتم تكليف العضو بها ، فمن حسن إسلام المرء تركه ما لايعنيه ، والتأكيد على السرية الشديدة وعدم كشف أى معلومات عن التنظيم للأصدقاء أو حتى أفراد الأسرة . وتجنب عقد وحضور الاجتماعات كبيرة العدد . كما كان يتم تعليم الأعضاء كيفية استخدام الشفرة في عمليات الاتصال التنظيمي . وكتابة الرسائل . وكإجراء أمني أطلقت أسماء حركية على أشخاص معينين لأهميتهم داخل التنظيم وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجماعة استعملت بعض آيات القرآن كشفرة وكرموز لعارف الأعضاء وتأمين اتصالاتهم التنظيمية . كما كانت كل جماعة عنقودية تحمل اسما كوديا وشفرة خاصة بها لاتعرفها المجموعة العنقودية الأخرى وذلك كإجراء أمني ولتلافى سقوط المجموعات في قبضة الأجهزة الأمنية (٦٢) .

والمرحلة الثانية في الإعداد هي ، التدريب النظري على استعمال الأسلحة وإعداد واستخدام المتفجرات ، وكانت تتم في الشقق السكنية التي استأجرها التنظيم . أما

المرحلة الثالثة ، فهي التدريب العملى . وثابت من معاضر التحقيقات ، أن الجماعة كانت تتولى عمليات التدريب البدنى والعسكرى للأعضاء فى صحراء الجيزة وجبال الصعيد ، للوصول بهم إلى مستويات مهارية وتنظيمية عالية فى الدفاع عن النفس ، وفى استخدام السلاح ، وعمليات الاغتيال ، والقدرة على الهرب لدى اكتشاف أجهزة الأمن لهم (٦٣) والمرتبة التنظيمية التالية لهذه اللجان الثلاث ، هى مجموعات العمل التى تتوزع على المدن المصرية ، وهذه بدورها كانت تنقسم إلى عدد غير معلوم من المجموعات الصغيرة أو العناقيد التى تنتشر وتتغلغل داخل جسد المجتمع المصرى . وكانت كل مجموعة أو عنقود مغلق على نفسه ، وشبه مستقل إداريا ، كما ذكرت قبل ، بحيث إذا ما قطع عنقود من الجمهورية الرئيسية ، فإن بقية العناقيد الأخرى تظل غير مكشوفة أو معروفة للأجهزة الأمنية (٦٤) .

ب - التجنيد والعضوية .

اعتمدت التنظيمات الثلاثة فى بناء قاعدة عضويتها على روابط القرابة والنسب ، وعلاقات الجيرة والزمالة فى الدراسة والعمل ، والصداقات الشخصية والعلاقات التى تنشأ بين المترددين على المساجد وخاصة المساجد الأهلية . ونحن نجد فى ملفات القضايا الخاصة والتنظيمات الثلاثة أقوالا تكررت كثيرا على لسان الأعضاء مثل : " قابلته فى المسجد " ، و " أنه صديق لى " ، و " أنه قريبى " ، وحتى " أنه صديقى " . . . الأمر الذى يعنى أن روابط القرابة والنسب وعلاقات الجيرة والصداقة ، كانت تعتبر إلى حد كبير جواز مرور كاف لدخول التنظيم .

ولقد قامت المساجد الأهلية بدور هام فى عملية التجنيد فى المدن الكبرى والصغيرة خاصة فى الوجه القبلى ، وضواحي القاهرة والجيزة الفقيرة والمناطق العشوائية التى تعاني من أشكال متعددة من الحرمان من الخدمات الأساسية ، والتى كانت سلطة الدولة فيها شبه غائبة . إذ تحول القطاع الأعظم من هذه المساجد الأهلية إلى مراكز اجتماعات وثائقية وخدمية . تجذب المهاجرين الريفيين والقادمين الجدد إلى المدينة ، وبصفة خاصة الطلاب والخريجين الجدد الباحثين عن فرصة عمل . وهؤلاء حرموا من الوسط الأسرى ، وصاروا بحكم هجرتهم ، وتدنى مستوياتهم الاقتصادية والاجتماعية أصلا ، يواجهون مشكلات السكن والإنفاق ، والكتاب ، وفرصة العمل . ومن ثم يكونون بدورهم ذوى حساسية فائقة للاستجابة لأى صوت يدعى أنه يمثلهم ، ويتحدث باسمهم ، ويدعوهم إلى تجاوز وضعية التهميش الاقتصادى والاجتماعى التى يعيشونها .

إن المساجد الأهلية ، فضلا عن أنها كانت قواعد أساسية لعمليات الاتصال التنظيمى ، أصبحت أيضا من خلال مقابلتها لاحتياجات السكان الفقراء مركزا هاما

لعمليات التعبئة والتجنيد . يتم فيها رصد الأعضاء المحتمل ضمهم إلى التنظيم ، والتقرب إليهم وأحيانا التلويح لهم بالقدرة على المساعدة في التغلب على كل أسباب المعاناة الشخصية ، ابتداء بالخلع من الشعور بالغربة والوحدة والضياع في مجتمع المدينة ، ومرورا بتوفير المساعدات المادية من مسكن وملبس وكتاب وفرصة عمل ، وانتهاء بالجنس وذلك بتسهيل عمليات الزواج وتيسيرها

وكل ما هنالك من فروق في عمليات التجنيد وشروطها بين التنظيمات الثلاثة ، هو أن جماعة التكفير والهجرة مثلا كانت أكثر انتقاء في عملية اختيار الأعضاء ، وفي وضع شروط صارمة لعضويتها . فضلا عن أن جماعة التكفير والهجرة كانت تقبل النساء في عضويتها . ففي الوقت الذي اعتقلت فيه أجهزة الأمن أعضاء الجماعة ، فإنها ألقت القبض على حوالي ٦٢ أنثى وستين سيدة عضوة في الجماعة مع عدة مئات من الذكور . وكان معظم هؤلاء النسوة من أقارب أو زوجات الأعضاء الذكور . والمثير هنا أن جماعة التكفير كانت أكثر الجماعات الأصولية انغلاقا وتزمتا على صعيد الفكر والممارسة^(٦٥) . وخلافا لجماعة التكفير والهجرة ، فإن كلا من جماعتى الفنية العسكرية والجهاد قد فتحا الباب واسعا لدخول أعضاء جدد إلى التنظيم ، كما أنهما لم يقيما شروطا صارمة للعضوية سوى أن يكون العضو أخا مسلما صالحا تقيا يسعى إلى تطبيق شرع الله . ولم يكن مهما أن يكون العضو منتشيا إلى جماعة أصولية إسلامية أخرى ، وذلك خلافا لجماعة التكفير التى ارتأت أنها وحدها جماعة المسلمين . وأيضا لم يرد في ملفات قضايا جماعتى الفنية والجهاد ما يشير إلى أن أيًا منهما قد قام بتجنيد النساء لعضوية الجماعة . وكانت عملية التجنيد ، بشكل عام ، تتم على ثلاث مراحل لإقناع العضو الجديد المراد ضمه إلى التنظيم . المرحلة الأولى ، يتم فيها رصد العضو الصالح للتجنيد وتوثيق العلاقة بينه وبين عضو الجماعة . وفي المرحلة الثانية ، يتحدث عضو الجماعة مع الشخص المستهدف عن الإيمان وشروطه ، وعن تردى أوضاع المسلمين وسوء أحوالهم وضرورة نصرته الإسلام ، وإثارة نغمة الاستعلاء بدينه وإيمانه وشحنه همته وكرامته " فأنت لا تريد أن تكون مثل هؤلاء الذين باعوا دينهم بدينهم فخسروا الدنيا والآخرة ، وخسروا أنفسهم . والمرحلة الأخيرة ، يتم فيها دعوة الشخص المستهدف إلى الجماعة ومناقشته وإبلاغه بوضوح عن التنظيم وأهدافه ووسائله . وإذا ما ظهرت لديه الرغبة ، تعرض عليه إمكانية الخضوع للاعداد الفكرى والتدريب فى ضوء هذه الأهداف . وهذه المراحل الثلاثة ، قد يحدث ألا يتم هذا الترتيب ، وذلك وفقا للظروف التى تتم خلالها عملية التجنيد ، كما أنه قد يحدث ألا يقتنع الشخص المستهدف بالانضمام إلى التنظيم . وفى هذا السياق كان التكتّم المطلق والسرية الشديدة ، صفات لها اعتبار كبير . ولكن يلاحظ أنه على الرغم من أن بعض التنظيمات قد فتحت أبوابها واسعا لدخول

أعضاء جدد إليها ، جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد كما ذكرت قبلا ، إلا أن ذلك لم يكن يعنى السهولة النسبية فى الحصول على عضوية التنظيم ، أو أن الثقة الكاملة قد أعطيت لأى عضو قبل الانضمام حديثا للتنظيم ، أو أن يتم تكليف أى عضو وبسهولة بمهمة دقيقة . فقد كانت اعتبارات الأمن والتحرى قائمة لضمان أمن وسلامة التنظيم ، كما كانت المهام الدقيقة ، فى الغالب ، من اختصاص الأعضاء الذين تم إعدادهم عقائديا وبصورة مكثفة ، والذين تلقوا تدريبات بدنية وعسكرية عالية تؤهلهم لإنجاز هذه المهام بدقة متناهية تكفل لها النجاح .

وفىما يتعلق بالسماات العمرية والتعليمية والمهنية لأعضاء التنظيمات الثلاثة ، وتوزيعها الجغرافى ، فإن البيانات والمعلومات الواردة فى ملفات القضايا الخاصة بالتنظيمات . وفى قوائم الاتهام التى نشرتها الصحف المصرية ، إن البيانات والمعلومات الواردة هنا لا تشير إلى وجود تباين كبير فى هذه السماات اللهم إلا فيما يتعلق بالتوزيع الجغرافى . فمن حيث السماات العمرية ، يتضح أن غالبية أعضاء التنظيمات الثلاثة من الشباب الذين تتراوح أعمارهم ما بين عشرين عاما على نحو ما هو مبين فى الجدول التالى

جدول رقم (١)

توزيع أعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد حسب الفئات العمرية

التنظيم		جماعة الفنية العسكرية		جماعة الجهاد	
فئات السن	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد
أقل من ٢٠ سنة	٢٤ (٦٦)	٢٥,٥	٢٨	١٠	٢٨
من ٢٠ : ٢٤ سنة	٥٤	٥٧,٤	١٣٢	٤٧,١	١٣٢
من ٢٥ : ٢٩ سنة	٧	٧,٥	٧٣	٢٦,١	٧٣
من ٣٠ : ٣٤ سنة	٥	٥,٣	٢٨	١٠	٢٨
من ٣٥ : ٣٩ سنة	٤	٤,٣	١٤	٥	١٤
٤٠ سنة فأكثر	٠	٠	٥	١,٨	٥
المجموع	٩٤	١٠٠	٢٨٠ (٦٧)	١٠٠	٢٨٠

ويمكن أن نستخلص من هذا الجدول قائل المستوى العمرى لأعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد . فهو فى الغالب يتراوح بين ٢٠ و ٢٤ عاما وقت الالتحاق بالتنظيم . ويعنى هذا أن النسبة الغالبة من أفراد الجماعتين هم من الشباب أقل من ٢٥ خمسة وعشرين عاما . ونحن نجد أن نسبتهم فى الجماعة الفنية العسكرية تصل إلى ٥٧,٤% من مجموع الأعضاء الذين تمت إحالتهم إلى المحكمة . أما نسبتهم فى جماعة الجهاد فهى

٤٧,١٪ من مجموع الأعضاء الذين شملهم قرار الاتهام في قضية الانتماء إلى الجماعة كما تكشف مراجعة تحقيقات النيابة وملفات جماعة التكفير والهجرة أن المتوسط العام للعمر بالنسبة للجماعة هو ٢٥ خمسة وعشرون عاما . وتشير البيانات الواردة في الجدول السابق إلى وجود عدد من الأعضاء تقل أعمارهم عن عشرين عاما وتصل نسبتهم إلى ٢٥,٥٪ من مجموع أعضاء جماعة الفنية ، في حين تقل نسبتهم في جماعة الجهاد عنها في الفنية إذ نجد أن ١٠٪ فقط من أعضاء جماعة الجهاد أقل من عشرين عاما . وفي حين أشارت ملفات التحقيق في قضية التكفير والهجرة إلى وجود سبعة أعضاء من الأحداث كان أصغرهم يصل إلى ١٤ أربعة عشر عاما ، نجد أن ملفات التحقيق في قضية الفنية العسكرية قد أشارت إلى وجود ثلاثة أعضاء من الأحداث تمت إحالتهم إلى محكمة الأحداث . وفيما يتعلق بالتوزيع المهني والتعليمي لأعضاء التنظيمات الثلاثة ، فإن الرجوع إلى ملفات القضايا يكشف لنا بوضوح عن كثافة عدد طلاب الجامعات والمعاهد العليا والمتوسطة والمدارس الثانوية العامة والفنية والخريجين الجدد من هذه المؤسسات التعليمية وذلك على مستوى التنظيمات الثلاثة . ويوضح الجدول رقم (٢) هذه الكثافة العددية للطلاب والخريجين الجدد ، وتركز هذه الكثافة العددية للطلاب في الكليات والمعاهد العليا والمتوسطة العملية . وانخفاض عددهم نسبيا في الكليات والمعاهد العليا والمتوسطة النظرية .

جدول رقم (٢)

توزيع أعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد حسب المهنة (٥)

جماعة الجهاد		جماعة الفنية العسكرية		التنظيم
النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد	المهنة
٥١,٨	١٤٥	٨٠,٩	٧٦	طلاب وخريجون جدد
١٥	٤٢	٤,٣	٤	مهنيون
١٢,٨	٣٦	٦,٣	٦	عمال وحرفيون
٣,٦	١٠	٣,٢	٣	جنود وضباط صف
١,٤	٤	٢,١	٢	ضباط الجيش والشرطة
٦,١	١٧	١,١	١	أصحاب المحلات
٢,٢	٦	٠	٠	فلاحون ومزارعون
٤,٦	١٣	٢,١	٢	موظفون حكوميون
٢,٥	٧	٠	٠	عاطلون
١٠٠	٢٨٠	١٠٠	٩٤	المجموع

٥ - المصدر : - قرار الاتهام فى القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا المعروفة بقضية الفنية العسكرية ، الأهرام ٢٧ / ٦ / ١٩٧٤ ص ٣ .

- قرار الاتهام فى القضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ المنشور فى الأهرام فى ٩ / ٥ / ١٩٨٢ ص ٤ - ٥ . ويتضح لنا من الجدولين السابقين ما يلى :

١ - أن ٧٦ ستة وسبعين عضوا من أعضاء جماعة الفنية العسكرية هم من الطلاب والخريجين الجدد ، وهؤلاء يشكلون نسبة ٨٠.٩٪ من مجموع أعضاء الجماعة الذين تمت إحالتهم إلى المحاكمة . ويتوزع هؤلاء الطلاب على الكليات والمعاهد العملية المدنية والعسكرية ٥٩ تسعة وخمسين عضوا بنسبة ٧٧.٦٪ من مجموع الطلاب أعضاء الجماعة ، فى مقابل سبعة أعضاء فقط فى الكليات والمعاهد النظرية وبنسبة ٩.٣٪ من مجموع الطلاب أعضاء التنظيم ، وعشرة أعضاء من طلاب المرحلة الثانوية يشكلون ٣١.٢٪ من مجموع الطلاب فى التنظيم . وفى جماعة الجهاد ، أيضا ، نلاحظ هذا التركيز لفئة الطلاب . فهم يشكلون نسبة ١٨٪ من مجموع الأعضاء الذين شملهم قرار الاتهام فى القضية وتمت إحالتهم للمحاكمة . وهم يتوزعون على الكليات والمعاهد العملية بنسبة ٤٤.٨٪ من مجموع الطلاب الأعضاء فى التنظيم ، و ٤.٥٪ فى الكليات والمعاهد النظرية . فى حين نجد نسبة تصل إلى ١٥.٢٪ من الطلاب أعضاء التنظيم ما زالوا فى مرحلة التعليم الثانوى العام والفنى . أما بالنسبة لجماعة التكفير والهجرة فإننا عندما رجعنا إلى ملفات القضية وقائمة الاتهام المنشورة فى الجرائد المصرية وجدنا أن كل الأعضاء لم يوضحوا على نحو مفصل وكامل فى محاضر التحقيقات مستواهم التعليمى والمهنى ، وذلك لعدم مواجهتهم بهذا السؤال من قبل جهات التحقيق . كما تبين لنا أن الذين وجه إليهم هذا السؤال هم ٣٢ اثنان وثلاثون عضوا فقط بينهم ١٧ سبعة عشر عضوا ذكروا أنهم طلاب فى مراحل التعليم المختلفة ومن بينهم طالب واحد فى المرحلة الإعدادية .

٢ - يشير التوزيع المهني للأعضاء إلى أن المهنيين من مهندسين وأطباء وصيادلة ومدرسين ومحاسبين وصحفيين وأساتذة جامعة ومعيد . . ، تصل نسبتهم فى جماعة الفنية العسكرية إلى ٤٣٪ فى مقابل ١٥٪ فى جماعة الجهاد ، وذلك من مجموع الأعضاء فى كل تنظيم . أما العمال والحرفيين فهم يمثلون فئة شديدة التنوع تضم محصلي ترام ، وسائقين ، وسعاة ، ونقاشين ، وعمال بناء ، وحلاق متجول ، وترزى ، ومبلط ، وفران ، وكهربائى وميكانيكى ، وجزار ، وموزع ألبان . وتمثل هذه الفئة ٦٣.٦٪ فى جماعة الفنية العسكرية فى مقابل ١٢.٨٪ فى جماعة الجهاد وذلك من مجموع الأعضاء فى كل جماعة . ويلاحظ هنا ندرة العمال الصناعيين الذين يرتبطون بالصناعة

الحديثة . ويلي ذلك فئة أصحاب المحلات وهي تضم عددا من صغار التجار وأصحاب المشروعات الصغيرة وتمثل نسبة ٦١٪ في جماعة الجهاد في مقابل ١١٪ في جماعة الفنية العسكرية . أما فئة جنود وضباط صف وضباط الجيش والشرطة فهم يشكلون معا نسبة ٥٣٪ في جماعة الفنية العسكرية ، و ٥٪ من جماعة الجهاد . في حين يمثل الفلاحون نسبة دنيا في الجماعتين ، فهي تصل إلى ٢٢٪ من مجموع الأعضاء في جماعة الجهاد ، في حين تختفى هذه الفئة في جماعة الفنية العسكرية .

والسؤال الآن : ما الذي تعنيه لنا هذه التوزيعات العمرية والمهنية لأعضاء التنظيمات الأصولية الإسلامية ؟

— إن تركيز التنظيمات على تجنيد العناصر الشابة وبصفة خاصة من الطلاب ، مردود إلى أنهم أكثر فئات المجتمع ديناميكية وأكثرها تفتحا واستعدادا لتقبل الأفكار الجديدة ، في حين أنهم يعانون في كل لحظة مخاطر التهميش داخل مجتمعهم . فبعد انتهاء الدراسة الثانوية والجامعية يعانون مرارة انتظار العمل ، أى عمل ، ويظنون عالة على عائلاتهم ، ويطول الانتظار دون جدوى ، وتغلق أمور الحياة العادية أبوابها في وجوههم بحكم عدم مقدرتهم المالية ، وتستحيل الحياة من حولهم إلى جحيم خاصة عندما يتابعون الدعاية الإعلانية عن السلع والمواد الاستهلاكية الجديدة التي تتفق والأنماط الاستهلاكية الوافدة عن طريق وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة ، في حين أنهم لا يملكون ترف الاستهلاك المحلي فضلا عن المستورد ، وقد أدرك عن طريق القيام بنوع من الاستشراف لمستقبلهم المنظور ، وفي ظل الظروف المحيطة بهم ، كل انعكاسات التحول للانفتاح الاقتصادي ، وكل المضاعفات الناجمة عن تحمل الدولة إزاء المجتمع وإزاء رعاياها أدركوا ، وبحدة ، استحالة دخولهم لدوائر السلطة والثروة والتي أغلقت دونهم ، ورغم أنهم قد فعلوا كل ما كان يطلبه منهم المجتمع من إنجاز في مجال التحصيل والدراسة . وتبين لهم على عكس توقعاتهم ، أن ما حصلوه من تعليم لم يعد في مقدوره أن يؤمن لهم الاستقرار المادي وبناء الأسرة ، وفي أحيان كثيرة فرصة العمل المناسبة . ومن ثم تراكمت عليهم أحمال ثقيلة من المرارة والقلق وتولد لديهم شعور بالانسحاق التام . يقابله سعى للتمرد والخروج على النظام الذي لم يعد يؤمن لهم حتى إشباع حاجتهم الأساسية قمر وخروج يتيح لهم تغيير قواعد تشغيل هذا النظام بل تغيير النظام ذاته ، ويتيح لهم في الوقت ذاته تخطي وضعية التهميش والانسحاق بشئ من الاستعلاء بدينهم وإيمانهم الذي يواجهون به ما استشعروا في أنفسهم من ذل ومهانة . ليكن سعينا لتغيير المجتمع الكافر وقيمه الآثمة بالعودة إلى ديننا الحنيف ، طرق النجاة ، فنكون أقرب إلى الله وأحب إليه من كل هؤلاء وتكون مهمتنا هدايتهم إلى الطريق القويم . وقد وجدوا في

متناولهم أيديولوجية مناسبة وذات مصداقية ، ليست غريبة عنهم ، تتحدث عن المستضعفين والمهمشين واغرومين وبلغة مألوفة لديهم ، تدعوهم لتصفية وتدمير النظم الفاسدة ، وقتل الظلمة ، وتعدهم بعالم أكثر عدلا ونقاء . إن الانضمام للجماعات الاسلامية يحقق لجيوش العاطلين والمهمشين واغرومين نوعا من الاستبدال ، يستبدل الانسحاق والمهانة بالاستعلاء بما حصله من علم ديني صحيح ، فضلا عن دور القيم والأمير الذى يجده داخل الجماعة والذى يتيح له تغيير ما حوله استنادا إلى الشرع والدين .

- إن تركيز فئات الطلاب من أعضاء الجماعات فى الكليات والمعاهد العملية مردود فى جانب منه إلى طبيعة برامج الدراسة فى هذه المؤسسات التعليمية التى تتسم ، كما ذكرت قبالا ، بغياب العلوم الانسانية والفلسفة من مقررات الدراسة فيها . وهذه المقررات وطريقة تدريسها وتقويمها ، من شأنها أن تصوغ العقول على نحو غمطى وأحادى لا يقبل الاختلاف ولا يتصالح مع التعددية ، ويكون أكثر قابلية لتبنى الدوجما الأصولية .

- إن هذه التنظيمات لا يوجد لها أتباع ، وبالأحرى خلايا سرية فى صفوف الطبقة العاملة المصرية ، اللهم إلا ما قد يكون من أفراد متناثرين وهم فى الغالب لا يربطون بين انتمائهم لهذه الجماعات وبين وضعيتهم كأفراد ينتمون إلى الطبقة العاملة الحديثة * .

ويكشف التوزيع الجغرافى ، لأعضاء التنظيم الثلاثة على مدن المجتمع المصرى ، أن مدن القاهرة والجيزة والوجه القبلى بهم ، بشكل عام ، تركيز وكثافة عالية من الأعضاء . وفى مقابل ذلك لا نلاحظ لهذه التنظيمات وجودا ملموسا فى الريف المصرى حتى مطلع الثمانينيات . وعليه ، ومع انخفاض نسبة الفلاحين فى عضوية التنظيمات الأصولية الاسلامية السياسية ، يمكننا التأكيد على الأصولية الإسلامية السياسية هى ظاهرة حضرية ، وبالأحرى ، ظاهرة احتجاج حضرى ذى شكل دينى والجدول رقم (٣) يوضح التوزيع الجغرافى لأعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد . ويشير هذا التوزيع عموما إلى انتشار عضوية الجماعتين فى كافة أنحاء المجتمع المصرى تقريبا ، ولكن مع اتجاه لتركز ما .

ولذلك تركزت عضوية الجهاد فى مدن القاهرة والجيزة والوجه القبلى بصفة خاصة مدن المنيا وأسيوط وسوهاج . كما تشير البيانات الواردة فى ملفات قضية جماعة التكفير والهجرة إلى تركيز العضوية فى مدن القاهرة والوجه القبلى أيضا . وقد ذكر معظم الأعضاء فى جماعتى التكفير والهجرة ، والجهاد أنهم ذوو نشأة ريفية بالأساس ، أو من المدن الصغرى ، المراكز ، وقدموا حديثا إلى المدن لأغراض الدراسة والعمل . وعلى الرغم من تركيز العضوية فى مدينتى القاهرة والجيزة ، فإن ما يشد الانتباه حقا هو تركزها وبكثافة أعلى فى مناطق الأطراف والأحياء العشوائية الممتدة على حواف القاهرة والجيزة . وهى مناطق تشكل فى مجموعها أحزمة وأطواقا من البؤس والفقر حول المدينتين . فهى فى الغالب تعد ، تاريخيا وبصفة خاصة منذ منتصف الستينيات ، أوعية لاستقبال واستيعاب المهاجرين ، وهى مناطق ذات كثافة سكانية عالية ، يعيش معظم سكانها فى وسط لاهو بالريف الذى نزحوا منه ، ولهو أيضا بالمدينة التى تطلعون إليها إبان خروجهم الريفى . وأصبحوا يواجهون ظروفًا معيشية بالغة السوء من حيث طبيعة الوحدات السكنية ، وازدحامها وتدنى مستوى الخدمات والمرافق ، فضلا عن المستويات المنخفضة للدخول والتى تصل فى أحيان كثيرة إلى حد الكفاف بكل ما فى الكلمة من معنى .

ويفاقم من حدة الوضعية السابقة ذلك الاحساس بالاغتراب الناجم عن اجتثاث المهاجرين من جذورهم وأبنيتهم النفسية والاجتماعية القروية التقليدية ، بكل ما كانت توفره لهم من مصادر مادية للحياة وعلاقات حميمة ودفء وجدانى ، واندماج اجتماعى حقيقى . إن أحياء مثل عين شمس ، والمطرية والوايلى ، وروض الفرج ، والساحل ، والشرابية ، والزواية الحمراء فى مدينة القاهرة ، وأحياء مثل بولاق الدكرور ، وإمبابة ، والمناطق الغربية القريبة من منطقة الأهرام فى ناهيا ، وصفط اللبن ، وساقية مكى ، وكرداسة . . وهى فى مجموعها كانت مسرحا للتوسع والتضخم الحضري المشوه بكل سوءاته ، وكانت وعاء استقبال المهاجرين القادمين مع موجات الخروج الريفى ، وشهدت فى الوقت نفسه هجوما شرسا وقاسيا على أساليب الحياة والقيم التقليدية . ولقد كان ساكنو هذه المناطق هم المادة البشرية الخام التى اعتمدتها الجماعات الأصولية الإسلامية فى عمليات التعاطف والتأييد مع برامجها وممارساتها ، وفى عمليات التجنيد والانخراط المباشر فى تنظيماتها ، وهى ذات المناطق التى شهدت فعاليات الجماعات الأصولية على نحو مكثف وحاد . ويحاول حميد أنصارى^(٩٩) ، تفسير الاتجاه لتركيز العضوية فى الوجه القبلى ، وبصفة خاصة مدن المنيا وأسيوط وسوهاج ، بالنظر إلى ببطء معدلات التنمية فى الوجه القبلى بشكل عام بخلاف بقية أجزاء مصر . وهو مردود فى نظره إلى عدة عوامل منها قلة وندرة المصادر التنموية ، وبصفة خاصة الأراضي الصالحة للإنتاج الزراعى ، وثبات وقوة التأثيرات التقليدية باعتبارها انعكاسا لنمط العائلة الممتدة بشكله

البطريركي المهيمن ، ثم سياسات الحكومة المركزية ، والتي كانت بشكل معتاد ، تعامل الوجه القبلي بإهمال خطير . ولكن بدءا من نهاية الستينيات أصبحت مدن الوجه القبلي تعاني من توسع وتضخم حضري كبير بفعل افتتاح الجامعات وارتفاع معدلات بناء المساكن الذي حفزته التحولات النقدية لأبناء هذه المدن الذين هاجروا إلى العمل في بلاد النفط . إن هذه المدن كانت في مقدمة مدن الوجه القبلي من حيث غلبة وسيطرة التقاليد التي أصبحت مع وقوعها تحت تأثيرات التحضر السريع تعاني من عدم استقرار اجتماعي ، تجلى في شكل صراع وعنف طائفي ساعد على تفاقمه وتطوره ليأخذ منحنيات غاية في الخطورة ، سياسات النظام الحاكم ، كما أشرنا قبلا ، وأصبحت هذه المدن تشهد منذ السبعينيات سلسلة من الاضطرابات والتوترات ، وفي نفس الوقت موجات متعاقبة من قمع وقهر الأجهزة الأمنية للدولة . ولقد قرر فرج مؤسس جماعة الجهاد أثناء التحقيقات أن عملية التجنيد لعضوية التنظيم كانت أسهل في محافظات الوجه القبلي ، وأنها تمت بسرعة أكبر في مدن المنيا وأسيوط وسوهاج .

ج - مصادر التمويل .

ثمة شواهد عديدة يمكن العثور عليها في ملفات قضايا التنظيمات الإسلامية توضح لنا أن قضية التمويل لم تكن تمثل حجر عثرة في طريق أنشطة التنظيمات الإسلامية السرية المسلحة . ولقد تنوعت مصادر التمويل ما بين مصادر داخلية وأخرى خارجية . وتباينت التنظيمات الثلاثة من حيث اعتمادها على مصدر دون غيره من مصادر التمويل وفيما يتعلق بقضية التمويل في جماعة الفنية العسكرية ، فإن مطالعة محاضر التحقيق تكشف عن أن الأعضاء قرروا في هذه المحاضر أنهم كانوا ملزمين بدفع اشتراكات مالية غير محددة القيمة ، من كل حسب قدرته ، كما كان باب التبرع مفتوحا للأعضاء القادرين . وكانت الأموال تجمع وتصل إلى يد أمير كل مجموعة لينفق منها على شئون الدعوة ولمساعدة بعض الأعضاء . وقد ذكر الأعضاء أنه لم تكن هناك أى مصادر خارجية لتمويل التنظيم ، هذا في الوقت الذي روجت فيه الصحف المصرية وقت القبض على أعضاء التنظيم ، أن التنظيم كان يتلقى دعما ماليا من ليبيا لإنجاز انقلاب في الحكم لصالح العقيد معمر القذافي (٧٠) .

وبالنسبة لمصادر التمويل الداخلي في جماعة التكفير والهجرة ، فإن كل الأعضاء نفوا قيامهم بتسديد أية اشتراكات مالية ، أو قيامهم بالتبرع للتنظيم ، عدا عضو واحد اعترف بتبرعه بمبلغ من المال وأكد على أنه كان يوجد بيت مال للجماعة . أما التمويل الخارجي ، فقد ذكر كل الأعضاء وأجمعوا على أن أعضاء الجماعة العاملين في دول النفط ، كانوا يرسلون جزءا من دخلهم إلى الجماعة في القاهرة ، وكان يتم تجميع هذه الأموال في يد

الأمير العام للجماعة شكرى مصطفى ، والذي كان يتولى توزيعها على الأمراء الفرعيين بعد أن يحدد بنفسه بنود إنفاقها ، ويقوم الأعضاء بتنفيذ توجيهاته فيما يختص بإنفاق هذه الأموال ^(٧١) . أما تنظيم الجهاد ، فقد اعتمد فى البداية على التمويل الذى يأتى من التبرعات التلقائية للأعضاء والأصدقاء والمتعاطفين والمزيدين لفكر ومنهاج التنظيم . وقد ذكر بعض الأعضاء فى محاضر التحقيق أنه تبرع للتنظيم بمبالغ مالية تصل إلى أربعة آلاف جنيها . ولكن حصيلة هذه التبرعات لم تكن كافية لتغطية أنشطة التنظيم والوفاء بحاجته من الأسلحة والذخيرة والسيارات والشقق السكنية اللازمة لعمليات التنظيم . وفكر التنظيم فى تمويل نفسه بواسطة مشروع الأسواق الخيرية ، وفعل.حقق هذا المشروع أرباحا لا بأس بها ، إلا أنه سرعان ما صفى المشروع بقرار رسمى من الدولة ، بعد أحداث الفتنة الطائفية فى الزاوية الحمراء بمدينة القاهرة عام ١٩٨١ وفى تطور جديد لمواجهة حاجة التنظيم للأموال ، اقترح بعض الأعضاء من الوجه القبلى إمكانية مهاجمة ونهب محلات تجار الذهب المسيحيين ، وخاصة الذين يتأكد من أنهم يساعدون الكنيسة القبطية ويمولون أنشطتها . وعرضت الفكرة على مجلس شورى التنظيم ، وتمت الموافقة عليها ، وصدرت بشأنها فتوى شرعية من مفتى التنظيم تبيح مهاجمة تجار الذهب المسيحيين ، بل وقتل من فيها والاستيلاء على محتوياتها إذا ما ثبت أن أولئك التجار ضالعون فى التآمر على المسلمين . وعلى الفور نفذت عمليات ضد تجار الذهب الذين زعم أعضاء التنظيم أنهم يدعمون الكنيسة القبطية فى تحركاتها ضد المسلمين فى مدن الوجه القبلى والقاهرة ^(٧٢) . وتشير وقائع التحقيق فى ملفات قضية الجهاد إلى أن التنظيم قد مده إلى خارج مصر ليحصل على دعم مالى من أفراد مصريين يقيمون خارج مصر ، متعاطفين مع التنظيم ، ومعظمهم يعيش فى الدول النفطية ، ومنهم أفراد كانوا أعضاء فى جماعة التكفير والهجرة ولم يكشف أمرهم ، وتركوا مصر إلى تلك الدول النفطية وراحوا من هناك يجمعون الأموال والتبرعات للتنظيم الجديد . وجدير بالذكر أن تلك التبرعات كانت تدخل البلاد بالطرق الرسمية ، وبصور قانونية ، ولكن على الرغم من ذلك فإن هذه التحويلات لم تكن من الكثرة بحيث يعتمد عليها التنظيم ، وإنما ظلت جرائم سرقة ونهب محلات الذهب ، والمبررة دينيا ، هى المصدر الأول لتمويل أنشطة التنظيم حتى منتصف الثمانينيات .

وبدأ من منتصف الثمانينيات أخذت الصحف والمجلات المصرية ، تورده وقائع تشير إلى وجود دلائل قوية ، تؤكد أن دولا ومؤسسات وأجهزة استخبارات عربية وأجنبية تساهم بالفعل فى تمويل أنشطة تنظيم الجهاد بطرق مباشرة ، هذا بالإضافة إلى المراكز الإسلامية المنتشرة فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية . ولقد أشارت التقارير الصحفية إلى أن دور هذه الأطراف لا يقتصر على تقديم الدعم المالى فحسب ، بل أنها تتيح الفرصة لسفر

أعضاء التنظيم لتلقى التدريبات اللازمة فى المجالات التى يحتاجها التنظيم ، كما أشارت التقارير أيضا إلى أن ثمة دلائل قوية أخرى على أن أشخاصا من أثرياء النفط يساندون التنظيم إما بالدعم المالى المباشر ، وتهريب الأسلحة والذخيرة ، أو بإتاحة الفرصة لأعضاء من التنظيم فى الحصول على عقود عمل بدول النفط ومن هناك ، وعن طريقهم ، يتم وضع المال فى شرايين التنظيم فى مصر (٧٣).

مواضيع الفصل الثالث

- ١ - راجع وقائع الحملات الدعائية للانتخابات البرلمانية في عهد السادات في نوفمبر ١٩٧١ وأكتوبر ١٩٧٦، وأبريل ١٩٧٩ وموقف الأزهر وشيوخه وأئمة المساجد الرسميين من قوى اليسار على الدين هلال (إشراف)، الانتخابات البرلمانية في مصر، مصدر سابق، ص ٢٦٤ - ٢٧٠.
- ٢ - انظر تقرير مفتى الجمهورية عن كتاب «الفريضة الغائبة»، المنشور ضمن ملاحق كتاب نعمة الله جنية، تنظيم الجهاد. هل هو البديل الإسلامي في مصر، مصدر سابق، ص ٢٧٥ - ٣١١.
- ٣ - Raymond A. Hinnefusch, Egyptian, Politics under Sadat, Op. Cit., pp. 153- 154.
- ٤ - انظر: آلان روسيون، الإسلام، الحركة الإسلامية والديمقراطية: إعادة تشكيل الساحة السياسية في مصر، مصدر سابق.
- البرنامج الانتخابي للحزب الوطني الديمقراطي في الانتخابات البرلمانية ١٩٨٤. ضمن مجموعة وثائق البرامج الانتخابية للأحزاب السياسية المصرية التي نشرتها الطليعة: كتاب غير دوري مايو ١٩٨٤. ص ١٥٣ - ١٦٤.
- (*) راجع الجزء الثاني من عادل حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية مصدر سابق. وانظر أيضاً.
- عادل حسين نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية الديمقراطية. دار المستقبل العربي القاهرة، ١٩٨٥.
- ٥ - البرنامج الانتخابي لحزب العمل الاشتراكي في الانتخابات البرلمانية ١٩٨٤ والمنشور ضمن وثائق الطليعة، مايو ١٩٨٤، مصدر سابق، ص ١٤٤ - ١٥٣.
- ٦ - راجع:
- لطفي الخولي: في وحيد رأيت وآخرون: ندوة التطرف السياسي الديني في مصر. الجذور - الواقع والمستقبل مجلة الفكر للدراسات والابحاث، العدد الثامن، السنة الثانية، ديسمبر ١٩٨٥. ص ٣١ - ١١١.
- آلان روسيون: الإسلام. الحركة الإسلامية والديمقراطية: إعادة تشكيل الساحة السياسية في مصر، مصدر سابق، ص ١٦٥.
- ٧ - راجع بشأن ظاهرة الارتحال الثقافي والمثقفين الرحّل، وتأويل هذه الظاهرة على المستوى المعرفي: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي. نقد العقل العربي (١)، مصدر سابق ص ٨.
- ٨ - انظر:
- فهمي هويدي، القرآن والسلطان. هموم إسلامية معاصرة، دار الشروق، بيروت ١٩٨١.
- مواطنون. لاذميون. موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٥.
- ٩ - راجع الأعمال التي طرح من خلالها حسن حنفي مشروع الفكر ونذكر منها:
- حسن حنفي، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.
- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، «خمس أجزاء»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧ - ١٩٨٨.
- الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، في «ثمانية أجزاء» ج ١، الدين والثقافة الوطنية ١٩٨٧، ج ٢ الدين والتحرر الثقافي ١٩٨٨، ج ٣ الدين والنضال الوطني ١٩٨٨، ج ٤ الدين والتحرر الثقافي ١٩٨٨، ج ٥، الدين والنضال الوطني ١٩٨٨، ج ٦، الأصولية الإسلامية ١٩٨٩، ج ٧، اليمين واليسار الإسلامي. اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ١٩٨٩، مكتبة مدبولي القاهرة.
- ١٠ - راجع لعادل حسين، فضلاً عن مقالاته بجريدة الشعب لسان حزب العمل الاشتراكي:
- عادل حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية، ج ٢، مصدر سابق.
- نحو فكر عربي جديد، مصدر سابق.
- ١١ - راجع المقدمة الجديدة التي كتبها البشري في الطبعة الثانية لكتابه الحركة السياسية في مصر ١٩٥٢ - ١٩٥٣، مراجعة وتقديم جديد، دار الشروق، بيروت القاهرة، ١٩٨٣ وانظر أيضاً:
- طارق البشري، نحن بين الوارث والوافد، ندوة اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ٢٦ - ٢٨ فبراير ١٩٨٣.
- المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة

- والمعاصرة) مصدر سابق، ص ٦١٧ - ٦٤٤ .
- ١٢ - راجع ثبّت المصادر في نهاية الكتاب .
- ١٣ - راجع : أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، مصدر سابق، ص ٢٧١ - ٢٧٢ .
- والثل عثمان، أسرار الحركة الطلابية ٦٨-١٩٧٥، مصدر سابق، ص ٢٩١-٢٩٩ .
- جيلز كيبيل، النبي والفرعون، مصدر سابق، ص ١٣١-١٣٣ .
- Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Isamic Organisation in Egypt Op. Cit. pp. 115-117.
- ١٤ - جيلز كيبيل، النبي والفرعون، مصدر سابق، ص ١٤٠ .
- ١٥ - انظر: بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية. حقائق ووثائق مصدر سابق، ص ٢٠-٢٣ .
Nazih N. Ayubi, the Political Revival of Islam, Op. Cit., P. 491.
- بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية، مصدر سابق، ص ٢٥ - ٣٠ .
- ١٦ - Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Isamic Organisation in Egypt Op. Cit. pp. 108-109.
- ١٧ - صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر، مصدر سابق، ص ١٢٥-١٢٧ .
- ١٨ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، ص ٨١-٨٢ .
- وراجع أيضاً النتائج الخاصة بانتخابات الاتحادات الطلابية في جامعة الإسكندرية للعام الدراسي ١٩٧٧/٧٦ والتي أوردتها علي الدين هلال .
- Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Isamic Organisation in Egypt Op. Cit. pp. 108-109.
- ١٩ - بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية، مصدر سابق، ص ٢٣ .
- ٢٠ - انظر : جيلز كيبيل، النبي والفرعون، مصدر سابق، ص ١٥٠ .
- محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة، مصدر سابق، ص ٢٩٢-٢٩٤ .
- ٢١ - راجع بخصوص الدور السياسي للطلاب في مصر في السبعينيات، وبخصوص الدور الذي يسهم به النظام التعليمي الحالي بفلسفته وتوجهاته وبنيتها وآلياته في خلق وترسيخ السلبية السياسية للمواطن المصري بشكل عام : أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة، مصدر سابق .
- السيد سلامة الخميسي، التعليم والمشاركة السياسية، رؤية تربوية ناقدة للواقع المصري، المؤتمر السنوي للأول للبحوث السياسية في مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة ٥-٩ ديسمبر ١٩٨٧ .
- ٢٢ - سمير نعيم أحمد، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني، مصدر سابق .
- ٢٣ - راجع الأحكام التي صدرت بحق أعضاء جماعة المسلمين في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليها والمعروفة بقضية اختطاف وقتل الدكتور الذهبي والمتهم فيها ٦٠ عضواً من أعضاء جماعة المسلمين المعروفة بالتكفير والهجرة، والقضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ المعروفة بقضية الانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة والمتهم فيها ٣٨٥ فرداً من بينهم ٦٢ سيدة . انظر .
- جريدة الجمهورية في ١٩٧٧/١٢/٢١، ١٩٧٧/٢/١ .
- جريدة الاهرام في ١٩٧٧/٨/٥، ١٩٧٧/٨/١٢ .
- ٢٤ - رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات، مصدر سابق، ص ١٨٤-١٨٧ .
- ٢٥ - صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر، واقع الثمانينيات، مركز الحضارة العربية للإعلان والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ١٠٣-١٠٧ .
- ٢٦ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، ص ١٥٨-١٥٩ وانظر أيضاً :
- غالي شكرى، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ٧٥-٧٧ .
- محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة، ص ٢٩٠-٢٩٤ .
- ٢٧ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، ص ١٥٨-١٦٠ وانظر أيضاً :
- صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر. واقع الثمانينات، مصدر سابق، ص ١٠٣-١٠٧ . وانظر أيضاً .
- محمد مورو، تنظيم الجهاد جذوره وأسراه، العربية الدولية للنشر والإعلام، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٤٨-٥٢ .
- ٢٨ - بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في جامعات مصر، مصدر سابق، ص ١٥٩-٩٧، وانظر أيضاً :
- هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، ص ٩٥-١٦٠ .
- رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٨٤-١٨٧ .
- Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Islamic Organisations in Egypt, Op. Cit., P. 108. - ٢٩

- وانظر أيضاً : محمد مورو ، تنظيم الجهاد ، جذوره وأسراه ، مصدر سابق ، ص ٤٨ - ٦٣ .
- (*) أدت العمليات العسكرية التي قامت بها الجماعات الإسلامية في مدينة أسبوط عام ١٩٨١ إلى مقتل ٤ أربعة من ضباط الشرطة و٦٢ اثنين وستين من جنود الشرطة و ٢١ واحد وعشرين من مواطني المدينة . راجع التفاصيل الخاصة بأحداث أسبوط وملابساتها في الأخبار ، ٩ / ١٠ / ١٩٨٢ وانظر أيضاً .
- حسام الدين محمد سويلم (إعداد) ، التطرف الديني وعلاقته بالأمن القومي المصري ، ص ١٦٧ - ١٨٠ .
- ٣١ - راجع : بدر محمد بدر ، الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية ، مصدر سابق ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .
- هالة مصطفى ، الإسلام السياسي في مصر ، مصدر سابق ، ص ١٦٠ .
- ٣٢ - سيد قطب ، معالم في الطريق ، مصدر سابق ، ص ١٠٣ - ١٠٥ ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .
- ٣٣ - المصدر السابق ، ص ٩٥ - ٩٦ .
- (*) أخرج الإخوان المسلمون أنفسهم العديد من الكتب تحكي لأجيالهم الجديدة ولغيرها صور التعذيب الشيع داخل السجون ، والاضطهاد خارجها في ظل نظام عبد الناصر الأمر الذي يدفع الإنسان حتماً إلى البحث عن الله في ظل هذه الهنة ، وإلى التفكير في موقف هؤلاء البشر الذين يقومون بتعذيبهم ، وهل ما يقومون به من عمل هو علامة الإيمان أم علامة الكفر والابتعاد عن شريعة الله . وهذه الكتب التي تصور ألوان التعذيب القاسي والعنيف لاتزال من الأدبيات التي توغر صدور الجماعات الأصولية الإسلامية الجديدة ضد نظام الحكم . ونستطيع أن نورد أسماء بعض هذه الكتب وأسماء مؤلفيها : على جريشة ، في الزنزانة ، مصطفى المصليحي ، المذبحة ، في الذكرى العشرين للمذبحة ، محمد يوسف هواي ، حيزرة القرن العشرين ، عباس السيسى ، من المذبحة إلى ساحة الدعوة ، جابر رزق ، مذبحة الإخوان في ليما ن طره ، عمر التليسماني ، قال الناس ولم أقل في حكم عبد الناصر .
- ٣٤ - صلاح عيسى ، الإسلام السياسي ، في : محمد أحمد خلف الله (إشراف) ، الأنشطة الدينية ، مشروع المسح الشامل لجمعية المصري ، المجلد الثامن ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٥٤ - ٦٦ .
- (**) - حسن إسماعيل الهضيبي ، دعاة لا قضاة . كتاب الدعوة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية ، الإسكندرية ، ١٩٧٧ .
- ٣٥ - صلاح عيسى ، الإسلام السياسي ، مصدر سابق ، ص ٦٣ .
- ٣٦ - جيلز كيبل ، النبي والفرعون ، مصدر سابق . وانظر أيضاً :
- حديث طه السماوي الذي يعد من الآباء المؤسسين لجماعة العزلة الشعبية في جريدة الأهالي في ٢٧ / ٦ / ١٩٨٤ ، وحديثه في جريدة الوطن في ٤ / ٩ / ١٩٨٥ . وانظر أيضاً حديث الشيخ عبد الله السماوي أحد أمراء الجماعة في جريدة الحدى ٢٦ ذى القعدة ١٤٠٦ هـ . وكتاب : عبد الله السماوي ، من معالم دعوتنا ، المجموعة الأولى ، مطابع سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٨٥ . وجدير بالذكر أن هذه الجماعة كانت قد اتهمت بحرق أندية الفيديو والمسارح ومحلات بيع الخمور في وسط القاهرة في صيف ١٩٨٦ .
- ٣٧ - راجع أقوال شكري مصطفى في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا وانظر أيضاً :
- حسين بن محمد بن علي جابر ، الطريق إلى جماعة المسلمين ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ش.م.م. المنصورة ، الطبعة الثانية ١٩٨٧ .
- (*) راجع الفصل الرابع .
- ٣٨ - عادل حموده ، الهجرة إلى العنف . التطرف الديني من هزيمة يونيو إلى اغتيال أكتوبر ، سينا للنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ ، ص ٢٤ .
- ٣٩ - تصريحات اللواء سيد فهمي مدير مباحث أمن الدولة المصرية ، الأهرام ٢٥ / ٢ / ١٩٧٥ .
- ٤٠ - في الوقت الذي اعتقلت فيه أجهزة الأمن أعضاء جماعة التكفير والهجرة ، ألقت القبض على حوالي ٨٠ ثمانين امرأة عضوة في الجماعة مع عدة مئات من الذكور . وتشير التحاليل إلى خلفية هؤلاء النساء أن معظمهن من أقارب أو زوجات الأعضاء ، راجع : Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Melitanic Group, Op. Cit., P. 439 .
- وفي القضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا المعروفة بقضية الانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة بلغ عدد النساء حوالي ٦٢ اثنتين وستين امرأة . راجع الأهرام في ٦ / ٨ / ١٩٧٧ .
- (*) تعد قضية العذر بالجهل من القضايا الخلافية بين الفصائل الأصولية الجهادية ، ملخص هذه القضية أن كل من يجهل أمراً أو حكماً من تعاليم الإسلام ، فإنه يعذر لجهله بهذا الحكم إذا خالفه ، ومن ثم لا يمكن تكفير المسلم إذا ارتكب معصية . وفي حين تكفر جماعة الجهاد الدولة أفراداً ومؤسسات ، فإن الجماعة الإسلامية ترى أن الدولة ك Kafرة بمؤسساتها فقط وليس بأفرادها ، وأن شرط تكفير الأفراد هو إقامة الحجة عليهم بالكفر . أما جماعة التكفير

٥٠ - راجع أوراق القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا والمعروفة بقضية جماعة الفنية العسكرية. وانظر أيضاً:

- منى العرينى، وعبد الفتاح عبد النبى ومحمد شومان، قراءة فى تحقيقات قضيتى الفنية العسكرية والتكفير والهجرة، الندوة، الرابعة لبعث الحركات الدينية المتطرفة، مصدر سابق، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

٥١ - منى العرينى، المصدر السابق، ص ٢٣٣.

٥٢ - منى العرينى، المصدر السابق، ص ٢٣٣ - ٢٣٥، وانظر أيضاً:

- هالة مصطفى، الإسلام السياسى، مصدر سابق، ص ١٤٨.

- محمد مورو، تنظيم الجهاد، مصدر سابق، ص ٢٧.

- محاضر التحقيق فى قضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا خطف وقتل الدكتور الذهبى، والقضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا والمعروفة بقضية الانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة. وانظر أيضاً:

- منى العرينى، قراءة فى تحقيقات قضيتى الفنية والجهاد، مصدر سابق ص ٢٤١ - ٢٤٣.

٥٣ - هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر، مصدر سابق، ص ١٤٩.

٥٤ - محاضر التحقيق فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا. وانظر أيضاً:

Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Melitanic Group, Op. Cit., P. 435 - 437.

٥٥ - منى العرينى، قراءة فى تحقيقات قضيتى الفنية والجهاد، مصدر سابق،

- منى العرينى، قراءة فى تحقيقات قضيتى الفنية والجهاد، مصدر سابق.

٥٦ - محاضر التحقيق فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا.

٥٧ - مقابلة مع المهندس فتحى عبد السلام العضو السابق فى جماعة التكفير والهجرة. وانظر أيضاً:

- محاضر التحقيق فى القضية رقم ٦، ٧ أمن دولة عسكرية عليا لسنة ١٩٧٧.

٥٨ - المصدر السابق مباشرة. وانظر أيضاً:

- جيلز كيبيل، النبى وفرعون، مصدر سابق، ص ٧٩ - ٨٢.

Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Melitanic Group, Op. Cit., P. 440.

(*) يعزى إلى عبود الزمر العضو القيادى فى جماعة الجهاد، والضابط السابق باخبارات الحربية المصرية فضل تطوير الإمكانيات والمهارات التنظيمية لجماعة الجهاد سواء من حيث البناء التنظيمى للجماعة أو الإدارة الرشيدة للتنظيم وعمليات تدريب الأعضاء على استخدام نظام للشفرة فى عمليات الاتصال التنظيمى. انظر أوراق القضية رقم ٧ لسنة ١٩٨٨١ أمن دولة عسكرية عليا الخاصة بعملية اغتيال السادات، والقضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢. أمن دولة عليا المعروفة بقضية تنظيم الجهاد.

Nazih N. N. Ayubi. Militant Islamic Movements, Journal Affairs, Vol 36, No. Fall- Winter 1982- 1983 P. ٥٩

- وانظر أيضاً: ريتشارد هربرد كميجان، الأصولية فى العالم العربى، مصدر سابق، ص ١٤٥ - ١٤٦.

٦٠ - هالة مصطفى، الإسلام السياسى، مصدر سابق، ص ١٥١ - ١٥٢. وانظر أيضاً.

- نعمة الله جنيانة، تنظيم الجهاد، هل هو البديل الإسلامى فى مصر، مصدر سابق، ص ١١٤ - ١١٧.

٦١ - نعمة الله جنيانة، المصدر السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤ وانظر أيضاً:

- ريتشارد هربرد كميجان، الأصولية فى العالم العربى، مصدر سابق، ص ١٤٣ - ١٤٥.

- جريدة الأهرام فى ١٩٨١ / ١ / ٢.

- ملفات التحقيق فى القضية رقم ٧ لسنة ١٩٨١ أمن دولة عليا.

- ملفات التحقيق فى القضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عليا والقضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عليا.

٦٢ - محمد مورو، تنظيم الجهاد جذوره وأسراره، مصدر سابق، ص ٥٠ - ٥١.

٦٣ - المصدر السابق. وانظر أيضاً:

- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٤٩٢ - ٤٩٣.

- ملفات رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عليا.

٦٤ - محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق ٤٩٢ - ٤٩٣.

(*) وفقاً للإحصاءات التى أوردها حميد أنصارى، كان عدد المساجد الحكومية والأهلية فى مصر فى عام ١٩٧٠ هو ٢٠.٠٠٠ عشرين ألف مسجداً، وفى عام ١٩٨١ بلغ إجمالى عدد المساجد ٤٦.٠٠٠ مسجداً، منهم ٦.٠٠٠ سنة آلاف مسجداً فقط كان يتم إدارتهم بواسطة ٣.٠٠٠ ثلاثة آلاف من الأئمة الرسميين والتابعين لوزارة الأوقاف

والشئون الدينية وترتب على ذلك فقدان الوزارة رقابتها على بقية المساجد وظهور عدد كبير من الأئمة والدعاة المستقلين الذين لعبوا دوراً هاماً على صعيد الدعوة في خلق التعاطف والتأييد لم الاتجاه والتجنيد للجماعات الأصولية المسلحة.

- انظر : Hamied Ansari, Egypt TheStalled Society Op. Cit., pp. 217 - 218.

- انظر : Hamied Ansari, Egypt TheStalled Society Op. Cit., pp. 215 - 217.

Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Meitant Islamic Groups, Op. Cit., pp. 438 - 439.

٦٦- يتضمن هذا العدد ثلاثة أعضاء من الأحداث الذين تقل أعمارهم عن ١٨ عاماً وتمت إحالتهم إلى محكمة الأحداث .

٦٧- المجموع لا يتضمن ٢٢ عضواً هارباً .

- المصدر : بيانات تم تجميعها من : نص قرار الاتهام في القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليها المعروفة

بقضية الفنية العسكرية والمنشور في جريدة الأهرام في ٢٧/٦/١٩٧٤ ص ٣ .

- نص قرار الاتهام في القضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ المنشور في جريدة الأخبار في ٩/٥/١٩٨٢ . ص ٤ - ٥ .

(*) كانت الكليات العملية والعسكرية في الغالب هي كليات الطب والهندسة والكلية الفنية العسكرية، ثم أعداد قليلة ومحدودة في كليات العلوم والصيدلة والزراعة .

(**) كانت الكليات والمعاهد النظرية في الغالب هي كليات التربية والحقوق والتجارة، ثم نسب أقل في كليات الآداب والألسن .

(*) راجع الأهرام في ٨/٥/١٩٧٧ وفي ٨/٦/١٩٧٧ .

(*) المصدر : مصدر سابق مباشرة .

- ونص قرار الاتهام في قضية خطف واغتيال الشيخ الذهبي في جريدة الأهرام في ١٢/٨/١٩٧٧ ص ١١ .

(*) راجع بخصر ص علاقة الحركة العمالية بالقوى السياسية الإسلامية .

- جول بنين، زكاره لوكمان، العمال والحركة السياسية في مصر، الوطنية الشيوعية. الإسلامية، ترجمة: أحمد صادق

سعد، الجزء الأول، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ وراجع أيضاً: ندوة الحركة العمالية

المصرية في الانتخابات النيابية عام ١٩٩١. دراسات ميدانية ٢٥ - ٢٦ ديسمبر ١٩٩٢. مركز البحوث العربية

ودار الخدمات النقابية - القاهرة، ١٩٩٢ .

- المصدر بيانات تم تجميعها من القوائم التي نشرتها الصحف المصرية .

- نص قرار الاتهام في القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليها، الأهرام في ٢٧/٢/١٩٧٤ ص ٣ .

- نص قرار الاتهام في القضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عسكرية عليها الأخبار في ٩/٥/١٩٨٢ ص ٤ - ٥ .

٦٨- هذا العدد لا يتضمن سوى الأعضاء الذين تم التعرف على محل سكنهم من إجمالي ٢٨٠ عضواً .

٦٩ - 222 - 220 Hamied Ansari, Egypt TheStalled Society Op. Cit., pp. 220

- وانظر أيضاً : مصباح قطب، أمية... حتى الفتنة القلبية والقادمة، مجلة اليسار، العدد ٢١، نوفمبر ١٩٩١، ص ٣٩ - ٤٤ .

٧٠- راجع ملفات القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليها المعروفة بقضية جماعة الفنية العسكرية. وانظر أيضاً .

- جريدة الأهرام في ٨/٦/١٩٧٧ .

٧١ - راجع ملفات القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧، والقضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليها المعروفة بقضية

خطف وقتل الشيخ الذهبي والانتماء لجماعة التكفير والهجرة .

- وانظر أيضاً : Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islmic Grous, op. cit., pp. 435 - 436.

٧٢- انظر محمد مورو، تنظيم الجهاد، جذوره وأسواره، مصدر سابق، ص ٥١ - ٥٢. هذا وقد نشرت الجرائد المصرية

حوادث متكررة للاستيلاء على ونهب محلات الذهب ولعل أشهرها حتى عام ١٩٨١ .

- نهب محلات ذهب في مجمع حمادي - قنا في ٢٦/٦/١٩٨١ .

- نهب محلات ذهب في مدينة شبرا الخيمة في ١/٨/١٩٨١ .

- نهب محلات ذهب في الساحل - القاهرة في ٨/١٠/١٩٨١ .

- وقد أسفرت هذه الحوادث فنتلاً عن نهب محتوياتها عن عدد من القلعي من بينهم أصحاب المحلات وعدد من المواطنين

المصريين الذين تصادف وجودهم في مكان الحادث .

٧٣- راجع : حسام الدين سويلم، التطرف الديني وعلاقته بالأمن القومي المصري، مصدر سابق، ص ١٢٦ - ١٢٨ .

وراجع أيضاً تحقيقات روزاليوسف، العدد ٣٣٨٢، السنة الثامنة والستون، ٥ أبريل ١٩٩٣، ص ٤ - ٦ .

- حمدي رزق، تشكيل حكومة الجهاد في أمريكا، روزاليوسف، العدد ٣٣٦٤، السنة الثامنة والستون، ٣٠ نوفمبر

١٩٩٢، ص ٦ - ٨ .

الفصل الرابع
إستراتيجيات التيار الجهادى
فى تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة
فى مصر

أولا

الإطار المرجعي والمصادر الفكرية المعتمدة في المشروع .

تكشف قراءة الوثائق الأساسية للتنظيمات الأصولية الإسلامية السياسية التي ظهرت منذ بداية السبعينيات من هذا القرن ، عن توحيد في الأطر المرجعية ومصادر التلقى الفكرية ، مع تباين محدود فيما بينها بشأن مستويات وحدود السلطات العقيدية والفكرية لهذه الأطر والمصادر . إن صالح سرية ، مؤسس جماعة الفنية العسكرية وأميرها العام يذكر في كتابه «رسالة الإيمان»^(١) ، أن مرجعيته العليا والأساسية هي القرآن والسنة ، وكانت خير التفاسير لديه تفسير ابن كثير ، وكتاب في ظلال القرآن لسيد قطب .

وعند شكرى مصطفى ، مؤسس جماعة التكفير والهجرة وأمير اخر الزمان ، كانت المرجعية العليا لديه هي العكوف على كتاب الله وسنة رسوله وإسقاط ما عداهما من مصادر أخرى عدها أصناما وبصفة خاصة المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة . فهي في رأيه ، وعلى حد تعبيره مذاهب ضعيفة وباطلة أراد بها أصحابها أن يصبحوا محط كل تبجيل واحترام ، وأن يكونوا أصناما تعبد من دون الله مثلما كانت تعبد في الماضي أرباب الهياكل الوثنية ، ذلك لأنهم احتلوا مكانا بين الله وبين المؤمنين ووضعوا أنفسهم بالتالى خارج حدود الإسلام . وعلى ذلك فهم ينتمون إلى الجاهلية ، وعلينا أن ننأى بأنفسنا عن فقه العصور الوسطى ونفتح أبواب الاجتهاد ، وتلك كانت مهمة شكرى مصطفى ، الذى اختاره الله وتولى إرشاده للطريق القويم ليفتح هذه الأبواب ويفسر القرآن والسنة كما فهمهما ، يستقى منهما كل الشرائع لإقامة الإسلام من جديد^(٢) . وفضلا عن هذين المصدرين ، فإن الجذور الفكرية لجماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، تعود بعيدا أيضا إلى تراث الخوارج ثم كتابات وآراء الأولين فى التفسير والسيرة وأصول الفقه والحديث . وفيما يتصل ببداية الحركة وتنظيمها نلمح أيضا فى كتابات شكرى وأقواله فى محاضر التحقيقات وملفات القضايا ، تأثرا واضحا وقويا بتراث الإخوان المسلمين وأدبياتهم وبصفة خاصة كتاب سيد قطب "معالم فى الطريق" وأطروحاته بشأن الجاهلية الجديدة والمفاصلة والهجرة وجدلية الاستضعاف والتمكين^(٣) . وفى "الفريضة الغائبة" تتحد المرجعية العليا عند صاحبه محمد عبد السلام فرج^(٤) أبجد العناصر المؤسسة لتنظيم الجهاد ، فى القرآن والسنة أولا ، وبعدهما تكون الحوادث التاريخية الإسلامية التى يقيس عليها أحداث زماننا ، ثم تراث الأئمة والفقهاء الأربعة ، وتراث أئمة وشيوخ الإسلام فى الفقه والتفسير والسيرة والحديث . وعلى نحو أكثر دقة وتحديدًا يقدم عبود الزمر ، أحد قادة الجهاد ، تعريفا لمنهج جماعته وصفه بأنه إطار منضبط بالشرع الحنيف يوجه ويحكم حركة الجماعة فى طريقها نحو إحلال البديل الإسلامى محل الأنظمة الجاهلية . وهو

يحدد ويرتب مصادر هذا المنهج وأطره المرجعة بالقرآن أولاً ويليها السنة المطهرة ، وهي كل ما صدر عن النبي محمد من قول أو فعل أو تقرير ، وبعدهما يكون الإجماع ويعنى به اتفاق المجتهدين فى عصر من العصور بعد موت النبي على حكم شرعى . وهو حجة يجب العمل بمقتضاها عند الجمهور . والمصدر الرابع هو أقوال أئمة السلف الصالح الذين أخبر عنهم النبي " خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم " . والمصدر الأخير الذى يأخذ عنه هو الفتاوى المباشرة للعلماء المعاصرين الثقات فى القضايا الجديدة لضمان الضبط الشرعى الصحيح لفكر الجماعة وحركتها ^(٥) . أما الجماعة الإسلامية فهى تحدد فى ميثاقها ^(٦) إطارها المرجعى بعقيدة السلف الصالح جملة وتفصيلاً . والإسلام بشموله كما فهمه علماء الأئمة الثقات المتبعون لسنة النبي وسنة الخلفاء الراشدين .

يبقى الإشارة إلى مرجعية كانت على درجة بالغة من الأهمية ، فكراً وممارسة ، لكل من تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية ، وأعنى بها تلك الخبرات المتراكمة التى وفرتها تجربة الثورة باسم الإسلام فى إيران . إذ برهنت الثورة بشكل عملى على إمكانية قيام حكومة إسلامية فى ظل أوضاع العصر الراهنة ، حكومة تعتمد ولاية الفقيه والحكم المباشر لعلماء الدين الإسلامى ، كما قدمت الثورة نموذجاً يحتذى بشأن استخدام المقولات الإسلامية فى تعبئة وحشد جماهير المسلمين فى سياق حركة سياسية منظمة تدفعهم إلى اتجاه إسقاط نظم الحكم الجائرة ، عبر أشكال معينة من الصراع والنضال ^(٧) .

وبإمكاننا إذن ، فى ضوء ما سبق ، أن نحدد ثمانية مصادر متجانسة شكلت فى مجموعها ، على صعيد الفكر والممارسة ، السلطات المرجعية الأساسية للجماعات والتنظيمات الأصولية الإسلامية المعاصرة . وهذه المصادر هى ، القرآن والسنة ، وسيرة الصحابة من الشاهدين والتابعين والسلف الصالح من التابعين الأوائل والفكر التراثى الإسلامى خاصة تراث الخوارج والمدرسة الحنبلية كما تعرضها كتابات وفتاوى ابن تيمية ، وتراث الإخوان المسلمين ، وأعمال أبى الأعلى المودودى وسيد قطب ، وأطروحات الإمام الخمينى وخبرات الثورة باسم الإسلام فى إيران ، وأخيراً فتاوى وأحكام العلماء المسلمين المعاصرين الثقات من وجهة نظر الجماعات . ويعد فهم هذه المصادر والسلطات المرجعية وتعيين حدود سلطاتها العقيدية والفكرية ، مدخلاً ضرورياً لفهم البنية الفكرية والأيدىولوجية للجماعات الأصولية الإسلامية ، ولفهم ممارستها أيضاً .

يشكل كل من القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح فى عهود الإسلام الأولى السلطات المرجعية الثلاث العليا ، فكراً وممارسة ، لدى الجماعات الإسلامية . وهى تشكل معاً ما عرف بعصر التأسيس والنموذج الأول الذى ينبغى القياس عليه ، ونحن نجد أن العودة

إلى الأصول تشكل هاجسا قويا ومشتركا لدى الأصوليين الإسلاميين ، منظرين وقادة وأتباع . فكل الحقيقة التي يمكن معرفتها، وكل التعاليم الصحيحة في الإسلام ، وكل نماذج السلوك الديني المأثورة ، ونماذج العمل الإنساني، والتنظيم السياسي والاجتماعي ... كل ذلك يتركز غاية التحديد في عصر التأسيس في النصوص والينابيع والنماذج الأولى النقية ، وفي التقاليد والقوالب الفكرية الحياتية التي خلفها لنا السلف العدول والتي ينبغي علينا أن نعود إليها .

يمثل القرآن ، إذن ، قاسما مشتركا ونظاما مرجعيا أعلى لفكريات الجماعات الإسلامية وأطروحاتها . ففي رأيهم أن القرآن كتاب حياة شاملة ، احتوى على كل ما ينبغي للإنسان أن يعرفه حول الله ، ومصير الإنسان الخاص وحياته بعد الموت ، والتاريخ وكل المستقبل الآتي ، وتنظيم حياة الناس في الاقتصاد والسياسة والاجتماع... والسنة النبوية ، وهي كل ما صدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير ، أبان من خلاله النبي عن المعنى الدقيق للوحي ، ومن ثم ، فحياة النبي وتعاليمه تؤلف المثال والنموذج الكامل الذي ينبغي على كل مؤمن أن يسعى إلى محاكاته وتمثله وإعادة إنتاجه في كل شئون حياته صغيرها وكبيرها . كما أن حياة النبي وتعاليمه قد فهمت فهما صحيحا ومثاليا من قبل الصحابة الشاهدين الذين عاشروه وحظيت بتفسيرهم ، ثم جمعت ونقلت بأمانة دقيقة من قبل التابعين له بإخلاص . وهذه السلسلة من الشاهدين والتابعين هم الذين يؤخذ عنهم الإسلام الصحيح والعلم به لمواجهة الانحرافات والتشوهات التي أقحمتها الفرق المبتدعة على الدين عبر العصور . وكل ابتعاد عن النصوص والأصول والينابيع والنماذج والنبي وأصحابه التابعين له ، يعد ضلالا وانحطاطا يصيب الأمة ويجرفها بعيدا عن مسارها الطبيعي الذي ارتضاه لها ، ولا بد من الرجوع إلى الأصل الحقيقي إن أردنا أن نكون مسلمين حقيقيين (٨) .

أما المصادر الخمسة الأخرى ، فهي رغم تجانسها تقدم صياغات متنوعة لأربعة قضايا محورية . القضية الأولى تتعلق بشمولية الإسلام وكيته ، والثانية تدور حول الإقرار بالجاهلية والتي تتمثل في الارتداد عن شرع الله كإطار ضابط وناظم لحياة البشر . والقضية الثالثة تدور حول تأسيس التكفير على غيبة الحاكمية الإلهية ، فكل النظم المعاصرة تعد نظاما كفريا لأنها تقوم على الانفصام بين شريعة الله ونظام الحياة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة... القضية الرابعة هي وجوب الجهاد ضد حاكمية البشر لصالح الحاكمية الإلهية الغائبة .

ويأتي في مقدمة المصادر الخمسة ، الفكر التراثي الإسلامي وبخاصة تراث الخوارج وتراث المدرسة الحنبلية كما تعرضها كتابات شيخ الإسلام الفقيه والعالم ابن تيمية وتلميذه ابن

القيم الجوزية بشكل خاص . ومن يقرأ وثائق التنظيمات الأصولية الإسلامية الجهادية يجدها تحفل في معظمها باقتباسات عديدة من كتب التراث لتصوغ منها إجابات معدة سلفا وفي أزمان غابرة عن الأسئلة الهائلة التي يطرحها واقع التخلف والتبعية والتجزئة والاستبداد وغياب العدل .

وتحدد قيمة ابن تيمية ، على وجه الخصوص ، بالنسبة للحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة من خلال قضيتين أساسيتين . الأولى هي أن ابن تيمية قد دعا إلى إحداث قطيعة معرفية مع التراث اليوناني الأوروبي بدعوى وثنيته وافتقاره إلى التوازن حين غلبت المادة على الروح فيه ، فضلا عن أنه لم يعرف الأديان السماوية ومن ثم كانت جاهليته هي الجاهلية الخالصة ^(٩) ، ويترتب على هذه الدعوة بالضرورة حذف الفلسفة الإسلامية وبصفة خاصة فلسفة ابن رشد بسبب دعوته إلى تأويل النصوص الدينية بإعمال العقل وجعله المرجعية العليا ، كما ترتب على دعوة ابن تيمية أيضا المطالبة بحذف التراث الاعتزالي العقلاني بحكم تأثرهما بفلسفة الإغريق . وقد بعثت هذه الدعوة لدى الأصوليين الإسلاميين المعاصرين واتخذت شكل تجهيل الحضارة الغربية المعاصرة لأنها تأسست على بعث تراث الأسلاف الإغريق الوثنيين عبر عصور الإصلاح والنهضة التنويرية ، وانتهت إلى إقامة نظم تفصل بين منهج الله ونظام الحياة في كليته وشموله . ولذا فهي جاهلية الانقسام والشرك ، لأنها تشرك المادة مع الله برغم تدينها بالمسيحية . والقضية الثانية هي ، تكفير الحكام وجعل قتالهم واجب شرعى إذا ما خرجوا عن دين الله ولم يلتزموا الشرع ومصالح المسلمين . ذلك أن من سوغ اتباع دين غير دين الإسلام ، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد ، فهو كافر ، وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه " الفتاوى الكبرى " عندما سئل عن بلد تسمى " ماردين " كانت تحكم بحكم الإسلام ثم تولى أمرها التتار فأقاموا فيها الكفر ، هل هي دار حرب ؟ فكانت إجابته : " إن البلد الذى حكم بقوانين تجمع بين شريعة اليهود والنصارى وجزء من الإسلام وجزء من العقل والهوى ، هي بلد مركبة وليست بمنزلة دار السلم التى تسرى فيها أحكام الإسلام ، ولا بمنزلة دار الحرب التى أهلها كفار ، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ، يقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه . وتعد إعانة ومساعدة الخارجين عن شريعة الإسلام محرمة ، وأموال الخارجين غنيمة للمسلمين وقتالهم واجب بالكتاب والسنة حتى يكون الدين كله لله . ومن ولاهم من المسلمين يعد كافرا مرتدا — يجب قتاله أيضا . واستنادا إلى فتاوى ابن تيمية ، ارتأى محمد عبد السلام فرج أن حكام اليوم يشبهون تشار الأمس ومن ثم وجب الخروج عليهم وقتالهم ^(١٠) .

وكليته . فالإسلام عنده دين ودولة (١٤) ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف لايفك أحدهما عن الآخر . والادعاء بأن الدين شئ والسياسة غيره هي دعوة يحاربها الإخوان بكل سلاح . فالإسلام الذى يؤمن به الإخوان يجعل الحكومة ركنا من أركان الدين ، وهو يعتمد التنفيذ والعمل كما يعتمد الإرشاد والدعوة . والحكم فى رأيه محدود فى كتب الإسلام الفقهية على أنه من العقائد والأصول لامن الفقهيات والفروع . وعليه فالمسلم الذى يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للعبادة فحسب ، ويترك الدنيا والسياسة للعجزة والآثمين الدخلاء والمستعمرين ، لا يسمى مسلما . فحقيقة الإسلام أنه جهاد وعمل ، دين ودولة . كذلك قدم البنا صياغة جنينية وأولية لما أصبح يعرف فيما بعد بجدلية الاستضعاف والتمكين لدى الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة . إذ يلحظ المتابع لتطور أشكال الممارسات السياسية لجماعة الإخوان المسلمين ، أنها انتهجت سياسات المراوغة والمهانة والمناورة السياسية ، وأنها مارست حتى التقية على التقليد الشيعى خلال ما أسمته بمراحل الاستضعاف ، سعيا وراء الاستقواء والتمكين وتعبئة مصادر القوة وتجميعها وصولا إلى التنبز أو الاستيلاء على السلطة السياسية (١٥) .

تعتبر كتابات أبى الأعلى المودودى ، وسيد قطب الوسيط الثانى الذى أعاد إنتاج المقولات التراثية بخصوص الجاهلية والحاكمية . فلقد أخذ قطب ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، ثم أبى الأعلى المودودى ، وقدم منهج الحاكمية وتجهيل المجتمع ، ومنطق الانقلاب العنيف . ومنه أخذت التنظيمات الأصولية المعاصرة ، ولم يزد أحد من مفكرى الحركة الأصولية الإسلامية فى عهدنا على امتداد العالم الإسلامى ، بدءا من الإمام الخمينى مرورا بجيهان العتيبى ، وصالح سره ، وشكرى مصطفى ، وعبد السلام فرج ، وصولا إلى عمر عبد الرحمن ؛ لم يزد أحد منهم كثيرا على ما قدمه قطب على صعيد الفكر والممارسة . ومن يراجع كتابات هؤلاء يجد أنها لا تشتمل على أكثر مما هو موجود فى كتب قطب بل غالبا ما تشتمل على أقل مما عرضه قطب ، بل ويكاد يكون فى أحيان كثيرة عند البعض من قادة التنظيمات المعاصرة ، صياغة فقيرة ومبهمه لما قدمه الإمام الشهيد . كانت كتابات قطب ومؤلفاته ، خاصة كتابيه فى " ظلال القرآن " و " معالم فى الطريق " ، فى مقدمة البرامج الفكرية التى تأثرت بها الحركة الأصولية الإسلامية فى مصر خلال الربع الأخير من القرن الحالى . فهذان الكتابان كان لهما دور فاعل فى التحولات الفكرية التنظيمية التى طرأت على الحركة ، وأدت بشكل عام إلى تغيير شكل خريطة القوى الإسلامية السياسية المعارضة وبروز جماعات وتنظيمات أصولية جديدة تركز حركتها حول مبدأ الجهاد الإسلامى كما طرحه قطب .

وتتحد قيمة قطب بالنسبة للجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة فى أنه قدم صياغة

نظرية أيديولوجية لتغيير أوضاع الجاهلية المعاصرة ومجاوزتها ، وبعث الحياة في الأمة الإسلامية ، وذلك عبر منطلقين رئيسيين : الأول ، منحى عقائدى يسير فى اتجاه إبراز القوة المطلقة للإسلام وتكامل منظومته وبعد تاريخى يسمح بإبراز تصور الإسلام لقضايا المجتمع والسياسة والتاريخ كوسيلة لإصلاح البشرية . وقدم قطب فى ثنايا صياغته النظرية الأيديولوجية مشروعا انقلابيا لتغيير خارطة العالم ، فالانقلاب فى منظومته الفكرية كان يعنى الثورة ، ويرمى إلى إحداث التغيير الشامل ، ويعنى أيضا السعى المتواصل بالجهاد والكفاح المستمر فى سبيل إقامة نظام الحق . والجهاد هو الركن السادس من أركان الإسلام دون إعلان عنه ، وهو فريضة من أجل حماية الإسلام . الجهاد إذن فكرية انقلابية تقرر أن لامساومة مع المجتمع الجاهلى بحكامه ومحكوميه ، وترمى إلى هدف نظام العالم الاجتماعى بأسره ، فحكم الجاهلية لابد وأن يتهدم بناؤه من القواعد لتأسيس بناء جديد حسب فكرة الإسلام ومنهجه الصحيح (١٦) .

نأتى أخيرا إلى الوسيط الثالث الذى أعاد إنتاج مقولات الجاهلية والحاكمية فى العصر الحديث ، وتتحدد قيمة هذا الوسيط فى أنه قدم بشكل عملى نموذج اجتماعيا معاصرا يعمل وفقا لهذه المقولات . وأعنى بهذا الوسيط تأثيرات الإمام الخومينى والثورة الإسلامية فى إيران ، ويتصف المنهج الخومينى بأنه منهج انقلابى ، مثل منهج المودودى وقطب ، فتغيير المجتمعات الإسلامية ممكن فقط بعد قلب أنظمة الحكم فى الدول الإسلامية الراهنة وتغيير السلطة السياسية فيها . والفقيه هو الذى ينادى به إحداث هذا الانقلاب ، فهو الذى يتصدى للحاكم الظالم ، ويقاوم التسلط والطغيان ، ويوعى الناس ويقود الثورة (١٧) . وفى كتابه "الحكومة الإسلامية" (١٨) ويرفض الإمام الخومينى مقولة عزلة الإسلام ودعاوى انعدام صلتها بتنظيم الحياة الاجتماعية أو تأسيس حكومة وإقامة دولة . وارتأى أن هذه المقولة من صنع الاستعمار الغربى وعملائه المحليين فى العام الإسلامى ، الذين أرادوا أن يكون الإسلام مجرد عبادات لا معاملات ، وأخلاقا فردية لا نظاما اجتماعية ، ليسهل عليهم ابتلاع المسلمين ونهب ثرواتهم . فى حين أن الإسلام فى جوهره نظام شامل للحياة فأيات المجتمع فى القرآن تزيد أضعافا مضاعفة عن آيات العبادات ، وأبواب الحديث التى تمس الاقتصاد والسياسة والاجتماع لا تقل عن أبواب العبادات والأخلاق . وثمة قواعد وشروط مبينة فى القرآن والسنة تفرض وجوب قيام الحكومة الإسلامية ومراعاة النظام الإسلامى وتطبيق أحكام الإسلام . وهذه القواعد والشروط تعنى أن الله وحده هو المشرع ، والحكومة تعمل على تنظيم سير المصالح تبعا لشرعية الله ، فهى دولة وشرعية ، وطاعة الجميع فى الحكومة الإسلامية واجبة لأنها من طاعة الله (١٩) .

وتأكيد الإمام الخميني على مبدأ شمولية الإسلام وكمالهِ وصلاحيته لكل عصر ، يواكبه رفض للنموذج والصيغ المجتمعية الغربية . ففي رأيه أن ثمة انحلال في الغرب ، وليس لديهم شيء لتتعلمه منهم ، وهم يودون تصدير أفكارهم المنحلة إلينا ، تلك التي يسمونها ديمقراطية ، ولكن ذلك شيء لا يمكننا أن نقبله ، فهذه النماذج والصيغ الغربية الرافدة ، استهدفت محو الطابع الحضاري الإسلامي وطرَد قوانين الإسلام وتراث الأمة الإسلامية في الفقه والقانون والسياسة (٢٠) .

وينتهي الإمام الخميني إلى تقرير أنه لا قوام للإسلام إلا بالحكومة ، ولاكيان للمسلمين إلا بدولة . وفي كتابه المذكور سلفا ، تبين مقومات نظام الحكم الإسلامي والشروط الواجب توافرها في الحاكم الإسلامي ، وهو لا يكتفى بتأكيدهِ على ضرورة الحكومة الإسلامية وبيان خصائص الحكم الإسلامي ، وإنما يحدد أيضا سبل النضال أمام المسلمين لهدم الأنظمة الفاسدة والمفسدة ، وتحطيم زمر الخائنين الجائرين من حكام الشعوب ، وتدمير حكوماتهم الجائرة وإقامة العدل الإسلامي . ويقرر أن لاسبيل أمام المسلم الحق إلا طريق التمرد والثورة ، وهذا واجب يكلف به المسلمون جميعا أينما كانوا (٢١) .

ثانياً : إستراتيجيات تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة الإسلامية .

يعد تشخيص الحالة الراهنة للمجتمعات الإسلامية وأنظمة الحكم فيها خطوة أولية وضرورية لتحديد الهدف وبيان وسائل تحقيقه . وفي هذا تقدم التنظيمات الأصولية الإسلامية المسوغ الشرعي لمخاصمة الواقع ومفاصلته ، وهجره ، وعدم مهادنته ، والانقلاب عليه لتدميره وتصفيته . والقضية الخورية في تشخيص الواقع تتأسس على أن جوهر الإيمان بالله معناه أنه وحده الخالق للكون والمتصرف بكل شئونه ، ومن ثم فهو وحده صاحب الحق في التشريع لهذا الكون بما فيه ومن فيه . وهو وحده الذي يرسم منهاج الناس وشرائعهم ، وعلى البشر أن يسيروا وفق ما شرع الله لهم وإلا فهم كفار . فمن رفض هذه القواعد يعد كافرا . وكل من نصب نفسه للتشريع أو رسم منهاجا للحياة ، فقد نصب نفسه إلها ، ومن رضى بهذه التشريعات أو المناهج فقد عبد ربا غير الله وأصبح كافرا . وبناء على ذلك يعد التحكيم إلى الشريعة أصلا من أصول التوحيد (٢٢) X .

وأساس الإسلام أنه كل متكامل وشامل لا يعرف التجزئة فمن آمن ببعضه وترك البعض الآخر فهو كافر ، ولا خلاف أن من أنكر آية واحدة من القرآن يعد كافرا ، فكيف بمن ترك مبدأ من مبادئ الإسلام ، أو شطرا كبيرا منه ، فهو كافر لاشك فيه . والإسلام هو ما ورد

فى الكتاب والسنة وهو لم يقتصر على العقائد والشعائر فقط بمعناها المتداول ، وإنما تدخل فى شئون الحياة المختلفة التشريعية والقضائية والاقتصادية والسياسية ، ذلك أن الله قد شرع للبشر كل ما يصلح شأنهم فى كافة مجالات الحياة ، فى الحدود والقصاص ، فى المعاملات والاقتصاد ، وفى السياسة الداخلية والخارجية ، فى الحروب والمعاهدات ، فى العلاقات الأسرية والموارث ، والقرآن كله كلام الله ، وكله ملزم . فمن أراد برأيه أن يقتصر الإسلام على العقيدة والشرائع أو الأخلاق فقد بعد عن الإسلام ، فى حين أن الإسلام جسم واحد من كفر بجزء منه كفر به كله ولا خلاف فى ذلك ، ولهذا يعد كافر كل من قصر الإسلام على العبادة واعطى لنفسه حرية اختيار النظام الذى يريده للحياة^(٢٣) . ليس لأحد إذن ، الحق فى التشريع إلا فيما لانص فيه ، ومن يعطى لنفسه الحق فى إيجاد منهج للحياة أو التشريع غير ما قرره الله ، فقد أشرك بالله وكفر به ، واتخذ له ربا سواه . وعلى ذلك فكل الأنظمة والمجتمعات المعاصرة تعيش جاهلية جديدة مماثلة لتلك الجاهلية التى كان عليها العرب قبل ظهور الإسلام ، لأن حدود الله قد انتهكت فى هذه المجتمعات واعتدى عليها ، بل أنها تكاد تنعدم من الوجود . وشرعية الله قد أهملت ونبتت وراء الظهور عندما التمس الناس مناهجهم ونظمهم وتشريعاتهم من غير كتاب الله وسنة رسوله . فكان الفصام بين شريعة الخالق وحياة المخلوقات التى كفرت بالله واتخذت بعضا من بينها أربابا وآلهة من دون الله^(٢٤) . وبهذا يتأسس التكفير على غياب الحاكمية الإلهية وسيادة حكم البشر ، وعبودية البشر للبشر ، والخروج من عبودية الله ورفض إلهية الله ، والاعتراف فى مقابل هذا الرفض بالوهية بعض البشر وبالعبودية لهم من دون الله . وهذا هو صميم الجاهلية ، ورجوع بالحكم والتشريع إلى أهواء البشر ، لا إلى منهج الله وشريعته وعليه تكون الجاهلية ليست فترة تاريخية ، وإنما هى حالة توجد كلما وجدت مقوماتها فى وضع أو نظام^(٢٥) .

والتنظيمات الأصولية الإسلامية التى تمكننا من الاطلاع على وثائقها ومقابلة أعضائها ، تجمع على تجهيل المجتمعات ونظم الحكم المعاصرة وعلى ضرورة رد الحاكمية لله بعد أن اغتصبها مدعو الربوبية من البشر ، ويكون ذلك بإقامة الخلافة الإلهية والحكومة الإسلامية . فهذا الدين لا بد له من دولة تقيم حاكمية الله وتطبق قانونه وشريعته . ولكن هذه التنظيمات تختلف فيما بينها فى قضيتين ، القضية الأولى تتعلق بحدود التكفير ومستوياته ، فبعضها يقيم تمييزا بين المجتمع ونظام الحكم ، وترى أنها وإن كانت قد أقرت بجاهلية الاثنين معا إلا أنها لا تكفر المجتمع ، بل وتلتزم العذر لجهل المجتمع وأفراده . ولكنها تكفر النظام الحاكم بدعوى جاهليته وعلمانيته . وفى مقابل هذا الموقف نجد جماعات أخرى لا تقيم هذا التمييز بين المجتمع ونظام الحكم ، وتنتظر إليهما على أنهما سواء . فكل منهما يعد شكلا للآخر ، ففساد المجتمع ولد فساد النظام . وبالتالي

فهى تكفر المجتمع والنظام معا وكل من بلغته دعوى الجماعة ولم يؤمن بها ويتبعها يدخل فى دائرة الكافرين . بل إن بعضا من أعضاء هذه الجماعات يكفر عضو جماعته الذى لا يكفر غير المنضوين تحت راياتها وهو ما عرف بتكفير التكفير (٢٦).

وترتبط القضية الخلفية الثانية . بالأساليب والوسائل التى تنتهجها الجماعة لتجاوز الجاهلية ورد الحاكمية لله وإقامة دولة الخلافة الإسلامية من جديد . ففى الوقت الذى أقرت فيه جماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، جدلية الاستضعاف والتمكين وما يرتبط بها من عزلة ومفاصلة شعورية أو كاملة ، وهجرة وبناء مجتمع المسلمين على هامش وأطراف المجتمع الجاهلى حين بلوغ مرحلة الاستقواء والعودة فاتحين معبدين الجاهلين لربهم ، نجد أن جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية تطرح وبشكل مباشر وفورى مسألة الاستيلاء على سلطة الدولة وحياسة القوة واستخدامها فى فرض البديل الإسلامى المنشود اعتمادا على الانقلاب والجهاد والصدام المسلح مع نظام الحكم . وإن كان هذا لا يمنع من اللجوء إلى وسائل أخرى كالدعوة والحسبة .

ونحاول فيما يلى ، اعتمادا على الوثائق الأساسية التى طرحتها التنظيمات المذكورة ، وما ذكره أعضاء التنظيمات الذين تمكنا من مقابلتهم ؛ نحاول بيان كيف شخصت هذه التنظيمات واقع المجتمع المصرى الراهن ، ونظام الحكم فيه ، وما هى المهام التى حددتها لنفسها ، والغايات التى ترمى بلوغها ، والأساليب والوثائق التى قررت استخدامها للمواجهة وتحقيق الأهداف والغايات .

أ - تشخيص الواقع الراهن : الجاهلية المعاصرة والأنظمة الكفرية .

هناك تعارض تام بين فكرتين ، وتصورين ، ومجتمعين ، وحقيقتين : الإسلام والجاهلية ، الإيمان والكفر ، الحق والباطل ، حاكمية الله وحاكمية البشر ، الله والطاغوت . ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما ، ولا بقاء لأى منهما إلا بالقضاء على الآخر . ومن ثم ، فمحور الأساسى المحرك للوجود الاجتماعى بأسره هو الصراع العقيدى بين حكم الإسلام المنشود وحكم الجاهلية الموجود والمسلط . والمسألة فى صحتها هى مسألة كفر وإيمان ، مسألة شرك وتوحيد ، مسألة جاهلية وإسلام (٢٧) . وتمثل الجاهلية كل انحراف عن نهج الإسلام سواء تم ذلك فى الماضى أو امتد إلى الحاضر . والعالم المعاصر اليوم ، وضمنه العالم المسمى بالإسلام ، يعيش جاهلية جديدة كالجاهلية التى عرفها التاريخ قبل الدعوة الإسلامية ، بل إنها أظلم من الجاهلية الأولى . فالعالم يحكم بغير ما أنزل الله ، ويشعر للبشر بإرادة البشر دون الشرع الإلهى . ومن ثم ، فهو يتنكر لمبدأين أساسيين جاءت الدعوة الإسلامية لكى تقيهما وتوطد من أسسهما : المبدأ الأول ، هو تأكيد ألوهية الله فى مواجهة مدعى الألوهية من البشر ، والمبدأ الثانى ، تأكيد حاكمية الله ضد حاكمية

البشر الذين ارتضوا أن يتولى بعضهم التشريع لأموال حياتهم من دون الله . وكانت محصلة التنكر لهذين المبدئين : أن صار كل ما حولنا جاهلية ، تصورات الناس وعقائدهم ، وعاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم ، وآدابهم ، شرائعهم ، وقوانينهم ونظمهم ومؤسساتهم . حتى الكثير مما قد تحسبه ثقافة إسلامية ، ومراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكيراً إسلامياً ، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية الجديدة^(٢٨) .

والبشرية اليوم بكل مجتمعاتها ونظرياتها ونظمها ومناهجها ما هي إلا نتاج للدعاوى الباطلة ، والأديان الأرضية الزائفة الجاهلية التي تبث دعوتها وتنثف سمومها منذ قرون طويلة حتى صار الأمر إلى ما صار إليه اليوم من جاهلية وكفر^(٢٩) . ويرى قادة التنظيمات الأصولية الإسلامية أننا لكي نكون على وعى كامل ودراية تامة بواقعنا الذي نعيشه ، وما انتهت إليه أحوال مسلمي اليوم ، فإننا يجب أن نقوم أولاً بدراسة متفحصة ومتأنية لتنقية تاريخ الإسلام من دسائس المغرضين كالذين وصفوا الفتح العثماني الإسلامي بالاحتلال ، والفساد الأخلاقي الذي استشرى في أمتنا بالحرية والتقدم . لذلك علينا أن نتسلح بالإدراك العميق للتفسير الإسلامي للتاريخ ، وأن نستوعب بشكل شامل كل التجارب السابقة التي خبرتها الشعوب الإسلامية بدءاً من التآمر على الخلافة الإسلامية وإسقاطها خلال الربع الأول من هذا القرن^(٣٠) .

فقد شهد مطلع القرن العشرين واحدة من أعنى الضربات التي وجهها الأعداء ، من النصارى واليهود والملاحدة والعلمانيين والكفار والوثنيين وعبداء البقر وعباد النار والمرتدين وحكامنا العلمانيين المبدلين لشرائع الإسلام لأمتنا ، وهي إسقاط الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤ ، فتهياً بذلك الوضع لبدء الزحف الجاهلي المعادي الحاقدي على الإسلام وأهله . وكان أن انقسمت دولة الخلافة وتفرقت إلى دويلات عليها حكام يدينون بالولاء للشرق أو للغرب . ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم . وبدأت الأمة الإسلامية تتجرع كأس المذلة والهوان ، وأضحى مجدها وعزها أنشودة قديمة يتغنى بها ويتسامر الأبناء . فالأمة سقطت وتمزقت خلافتها إلى دويلات منها ما اقتطعته النصارى ، ومنها ما اقتنصه اليهود ، ومنها ما استولى عليه الملاحدة وعبداء الأوثان . وأما ما بقي منها يحمل اسم الإسلام فقد علاه حكام علمانيون تنكروا لشرع الله واستبدلوا أحكام الإسلام بأحكام الكفر وهي القوانين التي وضعها الكفار وسيروا المسلمين عليها ، في حين أنها لا تمت للإسلام بصلة^(٣١) وتكالبت علينا الأعداء ، مدارس ومذاهب فكرية ، نظريات وفلسفات ، هيئات ومؤسسات قيم وطرائق عيش ، أم وممالك . . . جميعهم اجتمعوا على حرب الإسلام وأهله . وكانت الحنة التي أوقعنا فيها جهلنا بكتاب الله وتفرطنا في شريعته قبل أن يوقعنا فيها كيد أعدائنا . فاختلط علينا الخبيث بالطيب والتبس علينا الحق وضللتنا طريقنا حين فتننا بالحضارة المزعومة للشرق والغرب ونسينا أننا نملك أعظم

وأدق وأكمل منهج على وجه الأرض ، وهو المنهج الربانى المتفرد الذى لا يضارعه منهج آخر ، فهو منهج أصوله ثابتة ومعاملاته راسخة بغير تبديل ولا تغيير (٣٢) .

ونجحت الجاهلية فى استخدام مبادئها ونظرياتها وشعائرها وثقافتها ومثلها ، فى تحقيق سيطرتها وإحكام قبضتها على كل المجتمعات القائمة اليوم فوق الأرض . نجحت فى أن تجعل مجتمعاتنا ، نحن المسلمين ، تدين بها وتدور فى فلكها ، وتدعو لفهمها ومنهجها . تتشرب بعاداتها وتقاليدها ، وترضى بقيمتها ومثلها . ونحولت مجتمعاتنا بكل ما تمتلكه ، إلى بوق للجاهلية يلاحقنا أينما ذهبنا فى البيت والمدرسة ، فى الشارع وديوان العمل ، فى المنتديات ودور القضاء ، على صفحات الجرائد وعبر الإذاعات . . . ، فى كل مكان تجد دعوة صريحة وقبيحة للجاهلية ترمى إلى انتزاع الناس من دينهم والإلقاء بهم فى جحيم الكفر والنفاق والفسق والابتداع ، ولقد نجحت الجاهلية فى ذلك نجاحا كبيرا (٣٣) . وكانت النتيجة أن صار مسلمو اليوم على كثرتهم غشاء كغشاء السيل ، فتهاوا فى كثير من الضلالات والجهالات ، وتفرقت بهم الأهواء والشبهات ، وتركوا غايتهم التى خلقهم الله من أجلها وجعلهم بها خير أمة أخرجت للناس ، وهى عمارة الأرض وخلافة الله فيها أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر . وأصبحوا يعيشون فى مذلة سعي وراء غايات باطلة كالليبرالية والحرية الشخصية والديمقراطية والحياة النيابية ، والقومية العربية العلمانية ، والوطنية والاشتراكية . وكان من جراء اللهث وراء هذه الغايات الباطلة انهيار الاقتصاد ، وانحدار الأخلاق ، وضياح الحريات وتبديد الآمال ، وباتت الأهداف والغايات العظام لأمة الإسلام فى طي الأوهام (٣٤) . ولننظر الآن فى بعض آيات الجاهلية الجديدة وغاياتها الباطلة ، وكيف جسدت الانحراف عن منهج الله فى نظم كفرية أخرجت الناس من دائرة الإيمان والتوحيد ، ودفعت بهم إلى دوائر الشرك . إن الأحكام والشرائع والقوانين التى تعلق المسلمون اليوم ، هى أحكام وقوانين وشرائع مجرمة ، مستوردة من دول الكفر لتطبق فى البلاد الإسلامية وضعها الكفار وسيروا عليها المسلمون ولا سيما فى المواد التى هى صريحة فى مخالفة الكتاب والسنة الصحيحة ، وهى كفر بلا ريب ، وضلال لا يرقى إليه شك كإباحة الربا ، وممارسة الزنا ، وإلغاء الحدود على شارب الخمر والزانى والسارق ، ونحو ذلك ، وهذه جميعها تعد قوانين كفر ، وكل من أعدها أو ساهم فى إعدادها أو جعلها تشريعات ملزمة ، وكل من طبقها دون اعتراض عليها أو إنكارها فهو كافر . وكل أعضاء اللجنة من المستشارين الذين وضعوا هذه التشريعات وكل أعضاء البرلمان الذين صدقوا عليها ، وكل مجلس الوزراء الذى قدمها ، والرئيس الذى وقع عليها ، والقضاء والنيابة ومحققو الشرطة والمباحث الذين حققوا بموجبها ، إذا كانوا غير معترضين عليها ، وأخلصوا فى عملهم بموجبها ، فهم جميعا كفار ، وكل فرد من أفراد الشعب رضى بها أو لم ينكرها ، أو وقف موقف

اللامبالاة منها ، فهو كافر (٣٥) .

وتكفير كل هؤلاء واجب ، لأنهم فضلوا شريعة البشر على شريعة الله وهذا يعنى أنهم اتخذوا آلهة غير الله . وحكموا بغير ما أنزل الله . والحاكم بغير ما أنزل الله طاغوت ، وحكم القانون المخالف للشريعة طاغوت ، لأنه حكم بتشريع وضعى لا يستند إلى الكتاب والسنة ولا إلى إجماع الأئمة ، وإنما يستند إلى زبالة أفكار وضعها من لا يعرف الله ، أو يعرفونه ولكن لا يحترمون شريعته ، ولا يعرفون معنى ربوبيته ولا ألوهيته ، أو يعرفون ولكن لا يؤمنون (٣٦) . فأى إسلام أو إيمان إذن ينبغي لمن منح البشر اختصاص الربوبية والرسالة ، من حق التشريع والخضوع والإذعان التام لغير الله ورسوله ؟ . وإذا كان النبى قد خاطبه الله بأنه ليس له الحق فى تحريم ما أحل له ، وحذره الله من أن يتبع أهواء الذين لا يعلمون من الكفرة والملاحدة جهلة العرب . فكيف بغيره ، وهو ليس بنبى ، ممن ينصب نفسه مشرعا ويجعل للشعب والسلطة الحاكمة حق التشريع وسن القوانين وإجبار الناس عليها وكثير منها ، إن لم تكن كلها ، تخالف كتاب الله ، وتخالف سنة الرسول ؟ إن أى قانون غير مستند للكتاب والسنة أو يخالف حكم الله يكون من أحكام الجاهلية ، وأحكام الجاهلية كفر وضلال . والحاكم المسلم واجب عليه الالتزام بما شرعه الله فى كل مجالات الحياة ، وإن هو شرع فى أى مجال تشريعا يحاد به عن شرع الله ، فإنه يصير بذلك مستبدلا للشرع ، وإن فعل فهو كافر لأنه أراد أن يجعل نفسه أو غيره شريكا لله بترك الحكم بشرع الله ، ومن ثم تسقط طاعته ، ووجب على المسلمين القيام عليه وقتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواه فى قليل أو كثير ، إن استبدال الشرع كفر ، أو خلعه ونصب إمام عادل يحكم بشرع الله (٣٧) .

ومن أشنع صور الاستبدال فى عصرنا ، استبدال مصدر استخراج الأحكام . كأن نجعل مرد الأمر إلى الدستور بدلا من القرآن والسنة . وهذا كفر بواح لاختفاء فيه ولا مداورة . لأن الدستور يتصادم مع الشريعة الإسلامية ، ولا يتحاكم إليها . فمواد الدستور تعطى حق التشريع للشعب ، وهو فى الإسلام لله وحده . وتعطى لمجلس الشعب حق تشريع وسن وإصدار القوانين . ويكفر كل من ادعى أن له الحق فى تشريع ما لم يأذن به الله ، بسبب ما أوتى من السلطان والحكم ، فيدعى أن له الحق فى تحليل الحرام وتحريم الحلال . ومن ذلك وضع القوانين والأحكام التى تبيح الزنا والربا وكشف العورات ، أو تغيير أو تعطيل ما جعل الله لها من العقوبات المحددة فى كتابه وسنة رسوله (٣٨) .

وتأسيسا على ما سبق ، فإنه لا يجوز لمسلم أن يلى القضاء فى ظل القوانين الوضعية ويحكم بها بين عباد الله . ولا يجوز لأحد من المسلمين أن يعتنق التشريع الوضعى ، ولا يجوز له أن يخضع للحكام الذين استبدلوا شرع الله بتشريعات من عند البشر . ويترتب على ذلك

أيضاً أن كل من اعترض على حكم من أحكام الله ، ولم يرض عنه فهو كافر ، وكل من كتب ضد الحدود الشرعية معترضاً على الله فهو كافر كفر صريح وبإباحة دمه ، وتطلق منه زوجته ولا يصلى عليه ولا يقبر في مقابر المسلمين ولا يرث ولا يورث (٤٩).

وتعد كل من الرأسمالية والاشتراكية والقومية والديمقراطية من آيات الجاهلية الجديدة وغايتها الباطلة التي تتناقض جذرياً مع الإسلام ، وتجسد بحق الانحراف عن منهج الله (٤٠).

فالرأسمالية ترى أن المال ملك الأفراد يتصرفون فيه وفق ما يشاؤون ، ولا حق لأحد ، حتى الدولة ، أن تتدخل في هذه الحرية . وهي تجعل الأصل هو الفرد ، ومن ثم يصبح الأساس وفقاً للحرية التي تنبثق منها الديمقراطية الغربية . فرأى الأكثرية هو الذى يحلل ويحرم ويشرع على أن يبقى الأصل محفوظاً . أما الاشتراكية فهي ترى أن المال مال المجتمع ، والدولة هي صاحبة الحرية في التصرف في المال وليس الأفراد . والأصل فيها ألا يملك الأفراد في المستقبل البعيد . وتروى الاشتراكية أن الأصل هو المجتمع والفرد جزء من المجتمع كالمسمار في الآلة ، وهذا المجتمع يسير وفق نظرية وضعت من قبل واستخلصت أشياء لها قدامة الأديان بزعم أنها قوانين علمية . ومن يتبعون الرأسمالية أو الاشتراكية إنما يتبعون الظن وما تهوى الأنفس . أما الإسلام فهو ينص على أن المال مال الله ، والناس مستخلفون فيه ، وليس لهم حق التصرف فيه إلا وفقاً لما أمر الله به (٤١).

وإذا كان الإسلام يقصر التشريع على الله ووفقاً لما جاء في كتابه وسنة رسوله . فإن الديمقراطية على الضد من ذلك تقدم منهاجاً للحياة مخالفاً للمنهاج الإسلامى إذ تجعل التشريع من حق الشعب باعتباره صاحب السيادة ومصدر السلطات كما جاء في الدستور ، فالشعب له أن يحلل ما يشاء ويحرم ما يشاء وفق ما تقرره الأغلبية ، سواء عن طريق البرلمان أو الاستفتاء ، أو عن طريق آخر وفق ما هو محدد في الدساتير . فالشعب له ، مثلاً ، أن يحلل اللواط والمثلية الجنسية كما حدث في إنجلترا ، أو الزواج الجماعى كما حدث في السويد ، في حين أن الشعب في الإسلام ، حتى وإن أجمع كله على أمر من الأمور ، فلا صلاحية له في تحليل الحرام وتحريم الحلال . وليس له سيادة ، ولا هو مصدر للسلطات . إذ أن السيادة هي حق خالص لله ولا يشاركه فيه أحد (٤٢).

وعلى ذلك فالجميع بين الإسلام والديمقراطية كالجمع بين الإسلام واليهودية مثلاً . فكما أنه لا يمكن أن يكون الإنسان مسلماً ويهودياً في نفس الوقت ، لا يمكن أن يكون مسلماً وديمقراطياً في آن واحد . فالإسلام يبرأ من النظام الديمقراطي الذى يعنى حكم الشعب للشعب وبالشعب ، فهذا معناه أن الحاكمة تكون للشعب وليست لله (٤٣).

وبتجريم الديمقراطية، وبيان كفرها، فإنه لا يجوز للمسلم الاشتراك في الهيئات التشريعية والتنفيذية للحكم بغير ما أنزل الله. وَمَنْ قَبْلَ الْعَمَلِ والتعاون مع مؤسسات الدولة الكافرة يكون من الخونة الفجرة، حُكَّاماً وَمَحْكُومِينَ، وهم عملاء للشيطان واليهود. ذلك أن الالتهاق بهذه الهيئات التشريعية الحاكمة بغير ما أنزل الله، والتعاون معها، لا يمكن أن يوصف بأقل من موالة الكفرة بحال من الأحوال، ويعد كل من اشترك في حزب سياسى عقائدى وعلمانى، كافر لا شك في كفره، ومن الأحزاب الكافرة الأحزاب الشيوعية وحزب البعث العربى الاشتراكى، وحركة القوميين العرب، والحزب القومى السورى، والاتحاد الاشتراكى العربى وأمثالها من الأحزاب المنتشرة فى بلادنا، ذلك أن هذه الأحزاب مخالفة لعقائد مناهج الإسلام (٤٤).

وَكُلُّ مَنْ وَالَى الحكومات الكافرة والأحزاب والجماعات الكافرة ضد الجماعات الإسلامية، فهو كافر لأنه ناصر الكُفر على الإيمان. والحكومة التى تحارب وتتعقب وتسجن وتعدم أعضاء الجماعات الإسلامية لا شك كافرة لأنها تحارب الحكم بما أنزل. وكل من ينفذ أو امرها فى ذلك عن طوعية ورضا دون إنكار، فهو كافر سواء كان مخبراً أو شرطياً أو ضابطاً أو محققاً أو قاضياً أو صحفياً يؤيد إجراءات الحكومة ويشوه سمعة المسلمين، أو غير هؤلاء ممن يؤدونها فى إجراءاتها بأى نوع من أنواع التأييد. كذلك إذا أُجريت انتخابات كان فيها مرشح لجماعة إسلامية ومرشح آخر من أنصار الحكومة الكافرة أو من أعضاء أو من مرشحي الأحزاب أو الجماعات الكافرة ثم انتخب المرشح المناهض للمرشح الإسلامى، فهو كافر لأنه يحبذ المبادئ غير الإسلامية على مبادئ الإسلام. ذلك أن مقياس المسلم يكون دوماً هو الاسلام وليست الوطنية أو الإصلاحات الداخلية أو محاربة الاستعمار أو غيرها، فلا يؤيد شخصاً لأنه مع هذه الشعارات أو مع تطبيقها، سواء كان مسلماً، أو كافراً؛ إنما يؤيد أولاً وفقاً لموقف الشخص من دعوة الإسلام، فالولاء الحقيقى أولاً وأخيراً يكون للإسلام وأهله (٤٥).

ب - تحديد المهام والغايات: ردُّ الحاكمية لله وإقامة الخلافة.

الخلق كلهم مأمورون بالدخول فى الإسلام، وهو قادر على استيعاب الخلائق كلهم وتنظيم حياتهم وتشبيدها وفق منهجه الربانى، الذى جاء ليوضح ويبين للناس كل ما يلزمهم ويصلح من شأنهم. جاء الإسلام لينحدد لهم كل صغيرة وكبيرة تلزمهم. يحدد لهم العقيدة والعبادة، والأخلاق وسياسة الرعاية، وقيادة المجتمعات وكيفية الفصل في المنازعات والحكم بين الناس والتعامل مع الدول والحكومات. ولم يترك الإسلام شيئاً تحتاجه البشرية إلى يوم القيامة إلا واستوعبه وانتظمه داخل تشريعاته. ولا يوجد أفضل من عقيدة الإسلام فى الاعتقاد والشعائر والأخلاق والسياسة والآداب..... إنه أتم وأكمل

وأشمل منهج لقيادة البشرية. الإسلام مصحف وسيف، علم وعبادة، عقيدة وشرعية، خلق وسياسة، فعلى وجزاء، دينا وآخرة. يحدد علاقة المسلم بجاره، كما يحدد علاقة الحاكم بالمحكومين، وعلاقة الدولة المسلمة بما حولها. ينظم حياة الأسرة الصغيرة في الزواج والرضاع والطلاق، كما ينظم حياة المجتمع وحركة المال فيه (٤٦).

وقد قضى الأمر الإلهي بإقامة هذا الدين، ولذا لزم بالضرورة إقامة حاكمية الله في الأرض والتمكين لسلطانها. إذ لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته. والدار التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه وهي وحدها دار السلام وغيرها تكون دار حرب، ويتبع ذلك أنه إذا حال بين المسلمين وبين إقامة هذا الدين سلطان أو قوة أو حكم أو رجل أو دولة، فالمسلمون مكلفون بتحطيم هذا الحائل ودفعه ما أمكنهم ذلك، وإلا فإنهم غير قائمين بتكليف الله لهم «وأن أقيموا الدين». وهو أمر إلهي يعنى إقامة قانون الله وشرعته لتصبح إطاراً ناظماً وضابطاً لحركة المجتمع وحياة البشر في كل مناحيها ومستوياتها (٤٧).

إقامة الدين تعنى إذن رد الحاكمية لله. أى يكون الحكم لله وحده ولا حكم لغيره. فله وحده حق التشريع والقضاء. ومن يقل بغير ذلك، أو يفعل على خلافه فهو كافر. وعلماء الإسلام وأهل الذكر هم وحدهم، دون غيرهم، الذين يفسرون النصوص من قرآن وسنة، وهم الذين يفتون ويقضون بما أمر به الله. ولا بد من الحكم بكل التشريع الإلهي بحيث لا يجوز مطلقاً تعديل حكم فيه أو وقف حكم آخر، أو القول بنسبية حكم ما أو وقته حكم آخر. ومن لا يحكم بالتشريع الإلهي كافر، ومن يعدل فيه أو يوقف حكمه كافر. ومن يدعى نسبته أو وقتيته كافر لا ريب في كفره. وعليه فالحكم بالقوانين الوضعيه كفر بواح ولا ريب في ذلك، ومن يفضلها على شرع الله كافر، ومن يعتقد في مساواتها له، أو يعتقد أن له الحق في الأخذ بها كافر أيضاً (٤٨).

ومهمة الحركة الإسلامية هي أن تطرح هذا الدين ودعوته بقوة وصلابة، وبشمولية ووضوح. إن مهمتنا هي تعبيد الناس لربهم. وليس عذراً لنا أن عامة الناس وكافة المجتمعات بعيدة عن هذا الدين أو معادية له. وعلينا أن نبدأ بمديد العون إلى أبناء أمتنا ثم من عداهم من البشر لإقالتهم من عثرتهم وعجزهم عن السير والتردى خلف الجاهلية، وردهم إلى خالقهم وفاطرم طائعين وذلك بتخليصهم من براثن الدعوات الباطلة التي سقطوا فيها وتردوا معها. فإن أبوا واستكبروا صارت مهمتنا أن نغدي الردع والتقويم لنمنع الضلال ونصلح الفساد. ومن أبى واستكبر وقفنا له محتسبين ومجاهدين. فلما أن يقبل البشر العودة طائعين لفطرتهم ويعبدوا ربهم ويخضعوا لحكمه ويلتزموا شريعته، وإما أن يتنحروا بعقائدهم الضالة ومناهجهم الكافرة، ويتركوا الأرض وقيادة الخلق لمن هو أهل لها من أصحاب هذا الدين. ونحن في هذا، لن ندع أحداً يفرض شركه وكفره تشريعاً

ومنهاجاً على الأرض والخلق. إن هدفنا الذى نبذل الأرواح دونه هو إقامة دولة تحكم بدين الله، وإقامة الخلافة الإسلامية التى تحمى الدين وتحرسه وتنشره وتسوس به الدنيا (٤٩).

وثابت فى النصوص، من قرآن وحديث، وجوب العمل لاعلاء حكم الله وشريعته، ورفع سلطانه، وتحطيم كل سلطان يفرض على البشر دون سلطان الله. وقد أوجب الله القتال وربطه بهذه الغاية حتى يكون الدين كله لله". ومن ثم فإن شرط الوصول إلى الإيمان الكامل هو إقامة الحكومة الإسلامية والمجتمع الإسلامى، وهيهات أن يكون المسلمون مسلمين حقاً دون تنفيذ قانون الله وشريعته. إن دينهم وإيمانهم يقتضى ويشترط، لصحته وتماه، إقامة نظام خلافة إلهية وتطبيق قانون الله فى كل أمور حياتهم وعلاقاتهم. والمسلم إذا لم يتبع قانون الله فإن إدعاءه الإسلام إدعاء باطل لا معنى له. وبذلك يصبح إقامة الدولة الإسلامية والخلافة الإسلامية، التى تقيم حكم الله، فرضاً واجباً على المسلمين (٥٠).

والجماعات الإسلامية تريد لها دولة إسلامية على منهج النبوة. وهى لاتقبل التجزئة أو الترقيع فى هذا الأمر، فالإسلام بحاجة إلى دولة تحمى العقيدة وتقيم الشعائر فى طمأنينة؛ دولة ترعى الأخلاق والآداب وتطبق القوانين والتشريعات الإسلامية ليسود العدل ويعم الخير ويعود مجد الاسلام وينطلق المسلمون من جديد مجاهدين فى سبيل إعلاء كلمة الله، وإخراج الناس من عبادة العباد إلى رب العباد. وبدون الدولة يفقد المسلمون الحامى والمرجى والمربى والمرشد الذى يقودهم إلى الطريق القويم (٥١).

وإقامة الخلافة الإسلامية هى الحل الأوحى والأفضل للتخلف الاقتصادى الذى أورثنا تبعية اقتصادية أدت بدورها إلى تبعية سياسية ذليلة لشرق ملحد أو غرب كافر. وهى حل للتخلف العلمى والضعف العسكرى والظلم والتردى الخلقى واللامبالاة والانهازمية الشائعة فى حياة مسلمى اليوم، والخلافة الإسلامية هى الحل الأوحى والأفضل لكل ما تعانى به البشرية اليوم من صور رهيبة من الظلم والفقر، وهى وحدها التى ستسمح من جديد باستئناف المسيرة الحضارية للإسلام نحو دورة حضارية جديدة وصولاً إلى العالمية الثانية للإسلام والتى بها يتم كل التناقضات التى يذخر بها عالمنا اليوم، والخلافة هى أيضاً، النظام السياسى الأوحى الذى بإمكانه أن يضوى تحت لوائه كل شعوب الأرض، بإسقاط نفوذه فى كل بقاعها محققاً العدل والرخاء والأمن فى كل ربوعها. أما الأنظمة العلمانية الجاهلية، كالأشراكية والرأسمالية والقومية والديمقراطية... فهى أنظمة كافرة وجاهلة وفاقة للشرعية، لا يجوز لها أن توجد أصلاً، فضلاً عن أن تستقر أو تستمر، ويجب إزالتها وقد آن لها أن تعود من حيث أتت (٥٢).

جـ - أساليب ووسائل التغيير.

يرجع إلى سيد قطب فضل تحديد وبلورة الأساليب والوسائل التي تنتهجها الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة لمواجهة الجاهلية الجديدة والأنظمة الكافرة سعياً لإقرار الحاكمية الإلهية في كل أمور البشر وطردها المفتصين الذين يدعون حق الحاكمية لأنفسهم من دون الله. لقد ارتأى قطب أن يبعث وإنشاء الإسلام من جديد في نفوس الناس لن يتم إلا عن طريق تجمع عضوى أو حركى، أو جماعة مؤمنة، أو جيل قرآنى فريد، على حد تعبير قطب، يتأسى بجيل الصحابة الأوائل من الشاهدين، وتمثل فيه العقيدة. وحين يؤمن الإنسان الواحد بهذه القضية يبدأ وجود المجتمع الإسلامى قد وجد فعلاً. والثلاثة يصبحون عشرة والعشرة يصبحون مائة، والمائة يصبحون ألفاً، والألف يصبحون اثني عشر ألفاً... وعندئذ يتقرر وجود المجتمع الإسلامى (٥٣).

وطالما أن الجاهلية المعاصرة لا تتمثل في نظريات مجردة فحسب، وإنما تتمثل أيضاً في تجمعات حركية، فإن إلغاء هذه الجاهلية لا يتحقق إلا بإقامة تجمع حركى عضوى أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية. فالكيان الكافر، لإزالته، لابد وأن يواجه بكيان مسلم خير منه. والواقع الجاهلى لا يزول بفكره، وإنما بواقع مسلم أشد منه. ولذلك فعلى التجمع الحركى أن ينتهج من الأساليب ويتخذ من الوسائل التي تتلاءم وصور الجاهلية والكفر التي يواجهها. فإن كانت الجاهلية تتمثل في تصورات اعتقادية تتأسس عليها أنظمة كفرية وتدعمها سلطات كافرة ذات قوة مادية، فإن التجمع الحركى الإسلامى يواجهها بالبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات، ثم بالقوة والجهاد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها (٥٤).

وباستلزام الصياغات القطبية، ارتأت الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة، أن الجماعة والعمل الجماعى المنظم هما الترجمة الوحيدة لأمر الله ورسوله بالوحدة وعدم التفرقة، وبالتعاون على البر والتقوى، وبالاغتصام بدين الله فالجماعة هي الصورة الصحيحة للموالة الكاملة بين المؤمنين (٥٥). أما ترك العمل الجماعى وتفضيل الفردية والعشوائية في العمل.

فإنه يعنى معصية الله ورسوله والوقوع في الفرقة وترك الوحدة وإهمال التعاون على البر والتقوى والانتقاص من درجة الموالة للمؤمنين (٥٦).

وثمة مبررات كافية وأسباب موجبة لتبنى أسلوب العمل الجماعى واختيار الجماعة كطريق أوحى لطاعة الله ورسوله. فإقامة الدين التي أمرنا بها الشارع تقتضى بالضرورة مواجهة شاملة مع كل أعدائنا الذى يريدون إقامة الجاهلية ونظمها الكفرية. وهذه المواجهة بفروضها الشرعية من إعداد وقتال لخلق الحكام العلمانيين الكفار، وقتال الطوائف الممتنعة عن شرائع الاسلام، والمواجهة مع الجاهلية في شتى الميادين في الإعلام

والتعليم والتوجيه والتثقيف... وغير ذلك مما يستلزم خوض غمار مجالات عديدة حتى تتمكن الحركة من مواجهة الجاهلية والانتصار عليها في معركة إقامة هذا الدين. كل هذه الأمور الواجبة لا يتأتى القيام بها على الوجه المطلوب شرعاً إلا عن طريق العمل الجماعى المنظم. وبذلك يكون العمل الجماعى واجباً شرعياً بناء على القاعدة الأصولية القائلة بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ويصير العمل الجماعى بكل ما يستلزمه من تجميع الصفوف وترتيبها وتقديم الأمير المطاع عليها، ووضع الكفاءات المناسبة فى أماكنها ومجالاتها ووضع خطط العمل وتنظيم خطواته، وتحصيل أسباب القوة والأخذ بها... يصير كل هذا واجباً لا مناص منه (٥٧).

إن ضرورة قيام جماعة مسلمة تواجه المجتمع الجاهلى وتفرض حكم الإسلام، يعد قاسماً مشتركاً بين كل التيارات والفصائل المكونة للحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة. لكن طرق ووسائل النضال والمواجهة التى تلجأ إليها هذه التيارات والفصائل تتباين فيما بينها إلى حد أن بعضها ينتقد بحدة شديدة الطرق والوسائل التى يلجأ إليها غيره فى المواجهة والسعى لتحقيق غايات الحركة وأهدافها. فنحن نجد فى وثائق الجماعة الإسلامية (٥٨)، نقداً حاداً واستنكاراً لمسلك الإخوان المسلمين الذين دخلوا البرلمان فى انتخابات ١٩٨٤، لأن هذا المسلك، فى رأى الجماعة، يعنى الاعتراف بشرعية النظام العلمانى الكافر، والارتضاء بوسائل عمله والمساهمة فى تشييد صرح مجلس تشريعى يزعم أن له حق التشريع من دون الله، ولذا فهؤلاء الإخوان ليسوا بمسلمين وهم يخدعون عوام المسلمين ويوهمونهم بأن هذا هو الطريق لتحكيم شرع الله ودينه. كما تنتقد الجماعة الفصائل الإسلامية التى قالت بالعزلة وأزات الانسحاب من ساحة العمل الإسلامى والفرار من ميدان المواجهة (٥٩). أما جماعة الجهاد فهى ترفض المشاركة فى السلطة السياسية أو تكوين حزب دينى يطالب بتطبيق الشريعة، لأنه سرعان ما تنتهى مطالبه مع تصفيق الأغلبية الجاهلة فى مجلس الشعب. ولا بديل أمام جماعة الجهاد إلا الكفاح المسلح لإسقاط النظام برمه (٦٠).

ويتساءل «شكرى مصطفى» أمير جماعة المسلمين، التكفير والهجرة، مستنكراً كيف تبنى حركة تزعم أنها إسلامية على أساس التعايش الكامل مع الجاهلية والبناء على أبنيتها بل، والتلقى من مناهجها التعليمية. وهو ينتقد الحركات الإسلامية التى بنت خططها على أساس بقاء الواقع والتعايش معه إلى حد أنها ربطت حياتها المعيشية والوظيفية والمالية والتربوية والثقافية والسياسية والدينية... بالواقع الجاهلى المسيطر لا تنفصل عنه، بل وأخضعوا الحركة له وأقنوا عمرهم فى خدمته عاجلاً وآجلاً (٦١).

وفى «الفريضة الغائبة» ينتقد «عبد السلام فرج»، أساليب العمل الإسلامى الشائعة من

إقامة جمعيات خيرية ، وانشغال بطاعة الله ، وتربية المسلمين ، والاجتهاد فى العبادة ، وإقامة حزب إسلامى ، وانشغال بالدعوة فقط ، أو السعى إلى المفاصلة والعزلة والهجر ، أو الانشغال بطلب العلم . ففى رأيه أن هذه الأساليب مجتمعة لن تحطم دولة الكفر وتزيل الجاهلية ، وإنما هى تساهم فى بناء ها وتدعيمها واستمرار بقاء ها (٦٢) .

وترى الجماعات الإسلامية ، أن الحركة الإسلامية لا يصح لها بحال أن تقتبس طرقاً وأساليب للعمل من صنع الجاهلية ، ومن وحى منهجها لتتعامل بها مع الواقع الجاهلى لتغييره ، ثم تدعى أنها تسعى لنصرة الإسلام ، وتمضى نحو تحقيق أهدافها من رد للحاكمية الإلهية وإقامة لدولة الخلافة الإسلامية . ذلك أن السير على درب الجاهلية يعد نوعاً من العمالة ، ومظهراً من مظاهر الموالة للكفر وأهله يجب أن يتوب عنها من اقترفها . والإسلام يأنف عن عقائد الجاهلية وشعائرها وينهى أتباعه عن الاقتراب منها أو مشابقتها ، وهو كذلك يأنف من أساليب الجاهلية ووسائلها ، وينهى أتباعه عن الاقتراب منها أو محاكاتها (٦٣) .

ووسائل التغيير فى الإسلام ليست شيئاً خارجاً عن شريعته وليست أمراً جديداً مبتكراً لم يعرفه من قبل منهج الإسلام ، وليست أمراً ثانوياً يمكن الاستغناء عنه ، واستبداله بغيره مع الاحتفاظ فى ذات الوقت ببقية سمات المنهج الإسلامى وخصائصه . فهذا كله وهم عريض تقع فيه الحركة الإسلامية (٦٤) .

إن الإسلام لم يترك وسائل تحقيق غاياته وأهدافه دون تحديد ، بل أرسى دعائمها فى دقة وإتقان لا مثيل لهما (٦٥) . وتكشف وثائق التنظيمات ، الأصولية الإسلامية التى رجعنا إليها والمقابلات التى تمت مع عناصرها ، عن وجود أربعة طرائق وأساليب حددتها هذه التنظيمات فى تعاملها مع الواقع الجاهلى والنظام الكافر سعياً لإقرار حاكمية الله ، وإقامة المجتمع والدولة الإسلامية والأسلوب الأول هو المفاصلة والهجرة واعتماد جدل الاستضعاف والتمكن ، وقد انفرد به بشكل كامل جماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، دون غيرها ، وإن كانت المفاصلة بمستوياتها تعد قاسماً مشتركاً بينها وبين التنظيمات الأخرى التى انتقدت فكرة العزلة وأسلوب الهجرة والعودة للفتح حين بلوغ الاستقواء . أما أساليب التغيير الثلاثة الأخرى التى أقرتها جماعة الفنية العسكرية ، وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية ، فإنها تتدرج بدءاً من الدعوة والموعظة الحسنة ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن تصل إلى الجهاد وضرب الرقاب والإثخان فى الأرض ، وذلك على حد تعبير ميثاق الجماعة الإسلامية .

وفيما يلى نعرض لهذه الأساليب .

أ - المفاصلة والهجرة

يرى «شكرى مصطفى» أمير جماعة المسلمين، أن الإسلام جاء ليهدم سلطان الألوهية البشرية من أول يوم. ودين كهذا لا يمكن له صديق في الأرض إلا أصحابه. ولهذا يخاصرون من كل جانب وتشرع في وجوههم وظهورهم الحراب من كل جانب. ولتحصين أنفسنا - نحن جماعة المسلمين - من الخطر الذي يداهمنا، علينا بالمفاصلة الكاملة. وهي بالاصطلاح الحديث تعنى المقاومة السلبية، ويمكن أن تسمى بالتقوقع أو التجرثم أو الاعتزال بالمعنى اللغوي الشرعي (٦٦).

الاعتزال، إذن، هو أقل ما يمكن أن تواجه به الجماعة المسلمة تجمعات الباطل وتحديات الكفر، وهو الشيء الوحيد الذي تطبقه حينئذ. إنه أقل درجة من درجات الإنكار، والطريقة الممكنة الوحيدة لجماعة مستضعفة للخروج من ضغوط الكفر ثم التمكن من دعاء الله، وهي أول طريق الجادين لعبادة الله وخلافته في الأرض (٦٧).

وتعد فكرة التقوقع أو التجرثم فكرة عامة في سنة الله لمواجهة الصعاب ثم الانطلاق بعد ذلك. وإلا كيف يتأتى لذرات رمل متناثرة في مجرى نهر متدفق، كيف يتأتى لها أن تغير سيرها فيه عن أن تغير مساره هو؟ ! إنه لا ذرات الرمل المتناثرة، ولا حتى كتل الصخر المعترضة يمكنها أن تفعل شيئاً من هذا. وإن الجاهلية بنظامها وتكتلها وتدفعها لهدفها وإمكاناتها وكيدها، ثم بأقدامها الراسخة، وبعجلتها الكبيرة الدائرة، لا يمكن لأحد أن يقف في وجهها إلا إذا كان يريد أن يتحطم أو يسير في اتجاهها. وهذه هي السنة التي لا ينكرها إلا مكابر. والذي يريد أن يسير في عكس التيار لن يكمل مساره، وإنما سيجرفه تيار الجاهلية عاجلاً أو آجلاً ليصبح يوماً جزءاً من التيار، أو يفتته ليصبح ذرة من ذراته. والتاريخ يشهد بصدق ما نقول. إن التاريخ لم يرنا جماعة بقيت في بحر الجاهلية إلا وتفتت (٦٨).

وتأسيساً على ذلك، يقرر «شكرى»، أن وجود كيان إسلامي متجمع على نفسه خارج ضغوط الجاهلية، هو هدف إسلامي شرطي لظهور الإسلام من جديد. هدف تسعى إليه جماعة المسلمين من أول يوم بتجميع الذرات الصالحة الضائعة هنا وهناك في مجرى نهر الجاهلية، ثم القفز بهم قفزة رائعة خارج المجرى. إنها الطريق وبداية الحياة وبداية الانطلاق. وهذا الحل، حل الاعتزال، هو الحل الحق في جميع الحالات الفردية والجماعية. فوجود كيان متجمع في فجوة في بحر الجاهلية هو شرط ظهور الإسلام. والإسلام في هذا لا يعرف إلا ولائين وتجمعين: إما الكفر، وإما الإسلام، ومن أول يوم. وبقدر قرارك من هذه يكون وقرعك في هذه. وعلى الناس أن يختاروا وينحازوا ولاء وتجمعاً، ليكون ما أراد الله من فصل بين الحق والباطل كمقدمة للإذن في رفع السيف وإحقاق الحق وإبطال الباطل (٦٩).

وحين تقرر جماعة المسلمين وجوب العزلة إلى حين، ووجوباً كيان منفصل حين تقرر ذلك فإنها في ذات الوقت تقرر أن ذلك لا يحدث فجأة. وإنما يتم، سنة وقدرًا، على نحو متدرج وخطوة خطوة. فالجماعة تؤمن بوجوب الأخذ في العزلة شعورًا وسلوكًا من أول يوم قدر الطاقة، وجهد الاستطاعة، وبما لا يضر مع أهدافنا النهائية وأهدافنا المرحلية، وهي تقرر وجوب التدرج في العزلة كما قررت وجوب العزلة ذاتها، وجماعة المسلمين وإن كانت تؤمن بوجوب التميز والانفصال عن الجاهلية والكفر يومًا، فإنها لا تميز ولا تنفصل قبل القدر الذي قدره الله عليها، والتكليف الذي ألقاه الله على عاتقها من البلاغ والبيان والنصيحة، والإعذار إلى الله تعالى ليهلك بعد ذلك من هلك على بينة ويحيى من حي عن بينة، طالت هذه الفترة أو قصرت (٧٠).

وحتى تقيم جماعة المسلمين دولة الإسلام، لا بد من الهجرة تأسيسًا بالرسول. فلا إسلام ودولة تقام للإسلام إلا بعد الهجرة. والجهاد لم يفرض على المسلمين إلا بعد الهجرة والإذن بقتال الكفار لم يفرض على المسلمين في مكة وإنما في المدينة وبعد الهجرة. وتقضى السنة أن يخرج المسلمون من أرض الكفر أولاً، ولا يبقى فيها إلا الكافرون، وحينئذ ينزل العذاب عليهم. ويحدد شكري مصطفى أسلوب الجهاد وأسلحته بعد بلوغ مرحلة الاستقواء استناداً إلى حرفية النص القرآني الضابط في ذلك «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون به عدو الله وعدوكم». ففي رأيه أن هذا الخطاب الإلهي موجه للمؤمنين في أول الزمان وفي آخر الزمان. ومن ثم، فقتال جماعة المسلمين سيكون بالسيف والرمي وبالخيل. وسوف يمكن الله لهم في الأرض بقدرته إذ وعدهم إن هم عبده حق عبادته سينصرهم على أعدائهم (٧١). ووعد الله ثابت ولا يمكن أن يكذبه التاريخ بحال ومع هذا فثابت في محاضر التحقيقات وملفات القضايا أن جماعة المسلمين استخدمت أسلحة الجاهلية النارية الحديثة في قتل خصومها والمنشقين معها.

٢ - الدعوة

تؤكد أهمية الدعوة في هذه الأزمان وتزداد الحاجة إليها بازدياد بعد الخلق عن ربهم، وازدياد شراسة الدعوات الباطلة الهدامة التي تمكز لصرف الخلق عن ربهم ودينهم. وتعنى الدعوة تبليغ الرسالة، وحث الناس على الإيمان بها والالتزام بأحكامها، وتوضيح الحق لهم، وتوجيههم إلى قلوبهم، وتحذيرهم من الباطل وتفسيرهم منه وتعريفهم الطريق إلى ربهم، والدعوة أداة الجماعات الإسلامية لتغيير المفاهيم الباطلة الخاطئة المستقرة عند الناس وتبديلها، لإخراج الكافرين من ظلمة الجاهلية إلى نور الإيمان، وإخراج المبتدع من ظلمة الشبهة إلى نور السنة، وإخراج العاصي من ظلمة الشهوة إلى نور الطاعة. وبذلك

تكون الدعوة طاقة بناء لأمتنا الإسلامية، ومعمل هدم في جسد الجاهلية (٧٢).

والدور الهام للدعوة هو مواجهة الجاهلية، وحجز الناس عن السير والتردى خلف الجاهلية، وأن تستعيد كل المجموع التي سقطت في براثن الدعوات الباطلة وتردت معها مهمة الدعوة، أن تقف سداً منيعاً في وجه هذا السيل الجارف من الدعوات الباطلة الهادمة كل حق، البهادية إلى كل ضلال. مهمة الدعوة الإسلامية أن تطرح للبشرية هذا الدين كاملاً بدءاً من شهادة أن لا إله إلا الله، وحتى إمطة الأذى عن الطريق. أن تعلم الجاهل ليدرك، وتنبه الغافل ليستيقظ، وتعظ المستكبر ليذعن، وأن تهدي الكافر للإيمان، والمشرک للتوحيد، والمبتدع للسنة، والعاصي للطاعة، وأن تقيم الحجّة على من أبى. والحركة الإسلامية تتوجه بالدعوة للوثنيين والملاحدة لدعوتهم للإيمان بالله، وللنصرانيين واليهود لدعوتهم إلى توحيد الله، وللمسلمين لدعوتهم إلى العودة إلى ربهم، وللشباب الذين غرقوا في المعاصي والبله وانصرفوا عن دينهم (٧٣).

ومباشرة الدعوة للإسلام فرض على الكفاية، إن قام بها البعض بما لا يخل بجوهرها وحقيقتها، سقطت عن الكل، وإلا فهذا الفرض متعين في حقهم جميعاً. وفي زمن كثير فيه الخبث والشرك والصد عن سبيل الله، نحن بحاجة إلى استثمار نتائج هذه الدعوة بتوظيف من يستجيب لها في بنيان الجماعة الإسلامية. وعلى هذا فإنه لا يستقيم قيام غيرنا- نحن الجماعة الإسلامية- بذلك، انتفاء إمكان تحقيق هذه المصلحة المبتغاة من الدعوة (٧٤).

والأصل في الدعوة العلانية، وقد يلجأ الدعاة إلى الإسرار بها إلى من يغلب على ظنهم الاستجابة لها أخذاً بالحيلة والحذر من أعداء الله المتربصين بالإسلام وأهله. فلا مناص حينئذ من وجوب الدعوة السرية، كما لا يجوز لداعية مسلم أن يتعدى حدود الشريعة الإسلامية بدعوى مصلحة الدعوة فيوافق الناس على أهوائهم، أو يتنازل عن مبادئه ومعتقداته ابتغاء اجتذاب الخلق إلى ما يدعو إليه. كما لا يجوز للداعية الإعراض عن مسلم، أو حتى كسر خاطر بغية تحقيق الغايات المشروعة. ولعل في عتاب رب العباد لرسوله على اعتراضه على «ابن مكتوم» مؤجلاً إياه لوقت آخر ومنشغلاً عنه بمناقشة الكفار أملاً في استجابتهم (*) خير دليل على دقة الشريعة المتناهية في ضبط أساليب ووسائل تحقيق الأهداف (٧٥).

ولا ينبغي أن يتصدى لمهمة الدعوة إلا من أجازته الجماعة لهذا الأمر، وتوفرت فيه شروط الداعية التي أقرها الفقهاء وأهمها الأخلاص، والتجرد لله، ومحبة هداية الخلق، والشفقة والرحمة بمن يدعوهم، والصفح عن المسيء، والذهب والورع والتقوى، والابتعاد عن الشبهات والريب، والتواضع والكرم والرفق واللين، والإصرار على المضى في الدعوة وعدم اليأس (٧٦).

٣ - الحسبة .

الحسبة هي أمر بمعروف ظهر تركه ، ونهى عن منكر ظهر فعله . وهي تأتي مباشرة لقول الله «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» . ولقول الرسول «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أخص أوصاف المؤمن ، بل هو صفة أمتنا الإسلامية ، وسبب خيرتها وفلاحها ، فإن تركتها وتواطأت على المنكر ، زال عنها اسم المدح ولحقها اسم الذم ، واستحققت لعنة الله ، وكان ذلك سبباً في هلاكها (٧٧) .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطابق على وجوبه إذن ، الكتاب والسنة والإجماع . فهو واجب على كل مسلم قادر ، وفرض على الكفاية ، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره . ومناط الرجوب هو القدرة . فيجب على كل إنسان بحسب قدرته أن ينفذ أمر الشارع وهو الأمر بكل ما به دين الله ، والنهي عن كل ما نهى عنه ، بدعوة غير المسلم لاعتناق الإسلام ، ودعوة العصاة من المسلمين إلى التزام شرع الله (٧٨) .

والحسبة ضرورة من ضرورات الحركة الإسلامية . ضرورة لا يسع الحركة تركها والتخلي عنها لأنها إن تركتها اندثرت دعوتها وتزاحمت عليها المنكرات لتجهض الحركة وتطمس ملامح سعيها (٧٩) . ولأنه من غير المعقول أن تدعو الجماعة وترى ثم تأتي الجاهلية هي الأخرى بمنكراتها وفواحشها ، وتدعو إلى طريق الضلال وتهدم ما تبنيه الجماعة . فمن أبى الطاعة وأصر على البقاء على معصيته ، قلنا له هذا شأنك قد فعلنا ما نقدر عليه في نصحك وتوضيح الحق لك ، فأبيت وزرك . ولكننا لا نترك تشيع المنكر ، وتدعو الناس إلى الفواحش بمجاهرتك بالمعاصي . بل نقف لك بالمرصاد آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر ، مزيلين المنكر بالقوة إن لم يزل بغيرها (٨٠) .

والجماعة الإسلامية لا يسعها أن تدفع — بكل طاقتها — كل منكر تلقاه وتزيحه من طريقها ، وعن طريق دعوتها ، وكذا تأمر بكل معروف تعتقده ، وفق ما حدده لها الشارع ووفق ما بينه علماء الأمة من ضوابط وحدود . وهدف الجماعة هو السعي لأن تحيى الناس واجتمعات في وسط أقرب للمجتمع الإسلامى . وتسعى كذلك لتحقيق واحد من أهدافها . قدر استطاعتها — وهو تعبيد الناس لربهم ، حتى يأذن الله ويوفق سعيها لإقامة خلافة إسلامية على نهج النبوة ، تحفظ الدين وتحرسه ، وتسوس به الدنيا (٨١) .

وترى الجماعة الإسلامية أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب لا رخصة فيه . والتفسير يكون حسب القدرة ولا رخصة في الترك معها إلا للعاملين في مواقع بعينها

أوجه قمتها الاختلاط فضلاً عن أنها تحوى مخالفات كثيرة للشرع الحنيف (٨٦).

ولا يختص أصحاب الولايات وحدهم ممن يعينهم الحكم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل إن ذلك جائز لآحاد المسلمين. والادعاء بأن الحسبة لا تجوز إلا لمن يعينهم الحاكم هو اشتراط فاسد وتحكيم بغير دليل. إذ أن الآيات والأحاديث الآمرة بالحسبة تخلو من هذا الشرط، وهى مطلقة غير مقيدة بهذا القيد. وعليه فولاية المحتسب مستمدة من أوامر الشارع بالاحتساب، وغير مقيدة بإذن حكام هذه الأيام وتفويضهم، لخروجهم من دائرة الإسلام وبذهم كتاب الله وراء ظهورهم واستبدالهم للشرع، ومن ثم لا يقومون بهذا الأمر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل إنهم يفعلون ضد ذلك تماماً. فهم يشجعون المنكرات والفواحش ويحمونها، ويحاربون دعاة الحق وينكلون بهم. وعليه فلا ولاية لهم اليوم، فهم أحق بالتغيير من غيرهم، والخروج عليهم وقتالهم وخلعهم من باب إنكار المنكر واجب متعين فى عنق المسلمين حتى تتحقق إزالتهم، وإلا أثم الجميع كل بحسب قدرته (٨٧).

والحق الذى تعتقده الجماعات الإسلامية وتدين به، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد من تمام الإيمان وشروطه، وهو واجب الأمة جمعاء. وأن لآحاد الرعية من المسلمين تغيير المنكر بأيديهم وليس فقط بالسنتهم وقلوبهم وذلك من الضوابط الشرعية. ولا يتوقف ذلك على إذن صاحب السلطة. إذ كيف يستأذن من ولى الأمر إذا كان قد جعل المنكر معروفاً فأخل الربا والزنا والخمر والمسارح والمراقص، ووقف رجال الشرطة يحرسون هذه المنكرات ويجعلون لها حماية. فهل يستأذن ولى الأمر فى النهي عن المنكر الذى رعاه وحماه واعتنى به أشد الاعتناء وجعله من موارد الدولة؟! (٨٨).

وقد يذهب البعض إلى القول بأن ترك الأفراد، والآحاد، يغيرون المنكر بأيديهم دون إذن الحاكم سيؤدى إلى الفوضى والفتن (*). ورداً على ذلك ترى الجماعة الإسلامية، أنه إذا كان المقصود هو أن تغيير المنكر باليد إذا قام به آحاد الرعية سيؤدى ولا بد إلى الفتن والفوضى فهذا منكم تحكيم عقلى فى مواجهة نصوص صريحة وقطعية الدلالة ومن السنة وأفعال الصحابة وأقوال العلماء على اختلاف مذاهبهم. ولا يحق لأحد أن يقول برأيه قولاً مخالفاً. لما قاله النبى لأنهم بهذا يتهمون النبى بأنه يأمر بما يثير الفوضى والفتن. إن الفوضى الحقيقية ليست فى تغيير المنكر، ولكنها فى تركه يتفشى ويزداد، وفى محاربة القائمين على تغييره بدعوى الخوف من الفوضى والفساد (٨٩).

٤ - الجهاد والانقلاب.

بعد أن أقيمت الحجة والبرهان، وعجزت الدعوة والموعظة، واستأسد الطغيان، لم يعد هناك جدوى لأى صوت طلقات الرصاص، ودمدمة المدافع، ودوى القنابل. نعم إنه القتال القتال، والجهاد الذى لا بديل عنه (٩٠). فالإسلام منهج حياة، وهو شرع الله الذى جاء ليسير حياة الخلق. ولذلك فنحن لا نكتفى بخطبة أو موعظة نقول فيها عقيدتنا وندافع عنها وكفى، بل إن ديننا كتاب يهدى وسيف ينصر، ومن ثم فنحن، الجماعات الإسلامية، نطلق بهذا الدين دعوة باللسان، وحجة بالبيان، وجهاداً بالسيف حتى تعلو أحكام الإسلام على الديار وتعود أمتنا إلى إسلامها (٩١).

والجهاد فى سبيل الله حتمية فرضها الشارع على المؤمنين. وهو قائم فيهم إلى يوم القيامة؛ يدعو إلى التوحيد ويسحق الشرك، ويزيل الطواغيت التى علت المجتمعات، ويمحو كل سلطان يعبد من دون الله. والجهاد هو أفرض الفرائض وذروة سنام الإسلام، وبرغم أننا كمسلمين، مأمورون من قبل الله بالقتال، إلا أن مسلمى اليوم يفرون من الجهاد وينفضون من حوله حتى صار فريضة غائبة فى حياتهم. وتبين لنا سورة التوبة ما استقرت عليه أحكام الجهاد ومراتبه وغاياته وحتميته، كما تواجه المخلفين والمقعدين وتفضح أعدارهم (٩٢). والجهاد فرض على الكفاية إن قام به البعض سقط عن الباقين. وهو فرض عين على جميع المسلمين المكلفين حتى تقوم به جماعة منهم، وإلا أثموا كل بحسب قدرته. وإذا كان الجهاد فرض عين لا صحة لاستئذان الوالدين فى الخروج للجهاد إذا ما تعين القيام به وعلينا أن نعد أنفسنا ونستكمل حد القدرة اللازمة طبقاً لما يحدده أهل الخبرة والاختصاص من حيث العدد والعدة، ورجحان الخطة والإقدام عليها، حتى نصل إلى اليوم الذى نكون فيه مستطيعين قادرين على الجهاد، ووقتها نخرج ونقاتل (٩٣).

والجهاد حتمية تليها طبيعة الإسلام، وتدفع إليها طبيعة الجاهلية من حولنا. ذلك أن الإسلام والكفر لا يمكن بحال أن يتعايشا سوياً فوق الأرض. ولذا يسعى كل منهما لاجتثاث الآخر والقضاء عليه وتدور رحى الحرب بينهما ولن تنتهى حتى يرث الله الأرض وما عليها. ومن ثم فالمواجهة محتومة وواقعة لا ريب بين الإسلام وجنده، والجاهلية وسلطانها وحزبها (٩٤).

كما أن الجهاد حتمية تليها علينا، نحن المسلمين، فروض شرعية لا يتم أى منها فى هذا الزمان إلا بالجهاد. وأول هذه الفروض التى تحتم الجهاد هو الإجماع المتعقد على وجوب خلع الحاكم الكافر المبدل لشرع الله بشرع جاهلى. وحكام بلادنا يشرعون شرائع الجاهلية وقوانينهم الوضعية الكافرة، رافعين شعارات ضالة فاجرة كسيادة القانون،

واحترام الدستور. وكل من قانونهم ودستورهم كفر صريح لا خفاء فيه. هؤلاء الحكام وأمثالهم سَقَطَتْ طاعتهم وخلعهم ونصب حاكم مسلم عادل، يقيم شرع الله إن أمكنهم ذلك، فإن لم يتيسر ذلك إلا لطائفة منهم وجب عليها القيام بخلع الحاكم الكافر (٩٥)، وإسقاط السلطة التي تفتن الناس عن دينهم وتصرفهم عن التحاكم لشرعة ربهم.

وثانى الفروض الشرعية التي تحتم الجهاد، هو قتال الطوائف المتنعة عن شرائع الإسلام والمهيمنة على بلادنا، والتي تحوط الحكام الكافرين وتحمى شرعهم وتنصرهم وتعاونهم على كفرهم وتعطل شرع الله، وتمتنع عن الحكم بكتابه، وإقامة حدوده، وتقف لدينه بالمرصاد، وتمنع المسلمين من إقامة دينهم فى الأرض. وهذه الطوائف، وكُلُّ مَنْ وَقَفَ فى صفها يحميها ويزود عنها؛ وإن صلوا وصاموا وادعوا إنهم سيقومون بتطبيق شريعة الله يجب قتالهم شرعاً (٩٦).

وإقامة الخلافة الإسلامية من جديد وعلى نهج النبوة، وتنصيب خليفة للمسلمين، هو ثالث الفروض الشرعية الموجبة والمحتمة للجهاد (٩٧)، أما الفرض الرابع المُحتم للجهاد والذي فَرَضَهُ الشارع، فهو الجهاد لاستنقاذ أراضينا السليبية فى فلسطين والأندلس وبلاد البلقان والجمهوريات الإسلامية فى روسيا وغيرها، وبعدها تعود جيوش الإسلام لتجوب الأرض من جديد، تدعو الممالك والإمبراطوريات بالمصحف والسيف - تدعو إلى الإسلام، وتنصر المستضعفين، كما خرجت جيوش أمتنا من قبل إلى فارس وبلاد الروم وغيرها، لتُسْقَطْ ممالك الكُفر، وتخير أهلها بين ثلاث خصال، إما الإسلام، وإما الجزية والدخول تحت سُلْطَانِ الإسلام، وإما القتال مثلما فعل الرسول وصحبه من بعده، حتى لا تبقى على أرض الله سلطة تُعَلِيْ شرعاً غير شرع الله، أو تحول بين الناس وبين الدخول فى دين الله (٩٨).

وهذا الفرض الشرعى الأخير، وحتمية الجهاد من أجله تُسْقَطْ دعوى أن الجهاد قد شُرِعَ فى الإسلام للدفاع فقط، دون ملاحقة الكفار وغزوهم فى عقر دارهم. فهذه الدعوى باطلة تماماً، وتهدف بقصد إلى تغيير الدين، وتبديل الإسلام، وذلك بإخماد تلك الجذوة المحركة للدافعة له عبر خمسة عشر قرناً من الزمان، ألا وهو الجهاد. والذين يرجون هذه الشبهات المخدولة، والضلالة القائلة بأن الإرهاب والعنف أمور مدخولة على الإسلام والذي هو دين الرحمة والمودة والوئام، إنما يريدون إسلاماً داجناً مستأنساً مستسلماً، لا إسلام البطولة والفداء والجهاد والتضحية، وهو الإسلام الذى راض الأُمم. وخاض الدول، وأنار السبيل. إن الإرهاب والرحمة، والقوة واللين، والعنف والأمن، والشدة والمودة، هما وجهان مشرقان للإسلام. فالإرهاب والقوة والعنف والشدة إنما تكون لأعداء الله المبدلين

والخاربين له ولشرعه ، أما الدين والرحمة والأمن والمودة ، فتكون لأولياء الله الطائعين له كُلِّ بحسبه .

- خاتمة -

الجماعات الأصولية الإسلامية المكونة لمجمل التيار الجهادي في الحركة الأصولية الإسلامية في مصر ، تتجانس أطرها المرجعية ومصادرها الفكرية التي اعتمدتها في تشخيص واقع المجتمع والحكم عليه ومخاصمته ومفاصلته والثورة عليه لقلبه وتغييره في طرح البديل الإسلامي لصياغة واقع هذا المجتمع من جديد . يُشكل القرآن وسنة النبي محمد وسيرة السلف العدول في عهود الإسلام الأولى ، المرجعية العليا لدى كُلِّ الجماعات الأصولية الإسلامية ، في حين يشكل كل من الفكر التراثي الإسلامي وخاصة تراث الخوارج والمدرسة الحنبلية ، وتراث جماعة الإخوان المسلمين فكراً وحركة ، وكتابات المودودي وقطب ، وتأثيرات الإمام الخميني وخبرات الثورة باسم الإسلام في إيران ، تشكل مصادر معتمدة ولكن هذه المصادر مجتمعة صياغات متنوعة لقضايا شمولية الإسلام وكنيته ، والجاهلية ، والتكفير ، والجهاد . وهذه الصياغات كانت المفاتيح الأساسية التي استخدمتها الجماعات في تشخيص الواقع والحكم عليه والدعوة إلى قلبه .

من وجهة نظر الجماعات ، يشهد العالم المعاصر بالإطلاق والمجتمعات الإسلامية بالتخصيص جاهلية جديدة معاصرة مماثلة لتلك الوجودية التي كان عليها العرب قبل بعثة الذين ادعوا أنهم أصحاب حق في التشريع لحياة الخلائق دون خالقهم وهذا كفر بواح . المهمة بعد ذلك هي رد الحاكمية لله وإقامة الإسلام من جديد تنفيذاً لأمر الشارع ، ليكون إطاراً ناظماً لحياة البشر كافة .

وتنتهج الجماعات الأصولية الإسلامية وسائل متنوعة ومتباينة ومتدرجة ومتكاملة معاً لإقرار مشروعها المجتمعي . فجميعها يعتمد المفاصلة مع المجتمع الجاهلي ولكن بمستويات شعورية أو كلية متفاوتة من جماعة لأخرى . وبعضها لجأ إلى الهجرة الكاملة اعتماداً على تشغيل ما عرف بالاستضعاف والتمكن ، وجميعها استخدم الدعوة بأشكالها كافة ، ولجأ إلى القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكن مع تفاوت فيما بينها من حيث توقيت إعلانه في سياق تطور الحركة الإسلامية .

يبقى بعد تشخيص واقع المجتمع وبيان علله المرضية وكشف أسبابها وتحديد الأساليب والوسائل المستخدمة في مواجهة هذه العلل ، يبقى طرح البديل أو الحل الإسلامي وبيان شروطه ومقتضياته ليكون قابلاً للتشغيل وتحديد ملامحه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية .

ثالثاً : المقتضيات الضرورية لتشغيل المشروع .

ثمة شروط أربعة يقتضيها الحل الإسلامي ، ولابد من توافرها قبلاً لكي يكون هذا الحل قابلاً للتشغيل أو الوجود بالفعل . وأول هذه المقتضيات ضرورة قيام الحكم الإسلامي والدولة المسلمة الخالصة لتعمل على تكوين المجتمع المسلم . ومن يتصور إمكانية قيام هذا المجتمع المسلم بكل مقوماته ، وكل خصائصه بدون حكم إسلامي يوجهه ويرعاه ويحرسه ، فقد أخطأ خطأين كبيرين : أولاً ، أخطاء في فهم المجتمع المسلم الذي يعتبر الحكم فريضة من فرائضه الدينية ، ويعتبر التقاء الدين والدولة فيه خصيصة من خصائصه الأساسية . وثانياً ، أنه أخطأ في ظنه إمكان قيام مجتمع إسلامي يوجهه حكم غير إسلامي . ولذلك فالحل الإسلامي لا يؤتى ثماره إلا في مجتمع مسلم تحكمه دولة مسلمة ، وعليه يعد إقامة الدولة الواجب الشرعي الأول عند الجماعات الإسلامية ، تنفيذاً لأمر الله وشرعه ، ثم يكون بعد ذلك ما يكون من تقديم الحلول لمشكلات الحياة (٩٩) .

الإسلام إذن يحتاج ابتداءً ، إلى دولة وحكم لحماية عقائده ، وتثبيتها ، وإزاحة كل ما يتناقض معها . وهو يحتاج الدولة والحكم لإقامة شعائره وعباداته والإعانة عليها ، كالصلاة والزكاة التي تعتبر عبادة مالية اجتماعية لا يمكن أداؤها كما شرعها الله ورسوله إلا في ظل دولة . والصوم والحاجة إلى تعقيب المتعمدين الإفطار لإهانتهم لشعائر الله وتحديدهم لمشاعر المسلمين . والإسلام أيضاً في حاجة إلى الدولة لغرس آدابه وأخلاقه في نفوس أبنائه وأجياله الناشئة ، كما أن التشريعات والقوانين التي جاء بها الإسلام لينظم بها جوانب هامة من الحياة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، كقوانين الأسرة والميراث ، والنفقات في الأحوال الشخصية ، وتحريم الربا والقمار والخمر والاحتكار في القانون المدني ، وقطع يد السارق وجلد الزاني وشارب الخمر والقصاص من القاتل المتعمد... في قانون العقوبات . من الذي يقوم على تنفيذ هذه التشريعات ، ونقلها من نصوص نظرية إلى واقع تطبيقي إلا الدولة المسلمة ؟! ، هذا فضلاً عن قيام الدولة بتنظيم فريضة الجهاد والإعداد لها لحماية الدعوة وتبليغ رسالة الإسلام وحماية أرضه (١٠٠) .

والشرط الثاني الذي يقتضيه الحل الإسلامي ، هو أن تستمد عناصره من منابع الإسلام ، القرآن والسنة الصحيحة . وأن يتم تطوير كل الأوضاع والأنظمة لأحكام الإسلام ، وليس تطوير أحكام الإسلام لأوضاع ونظم المجتمع . أي يكون النص هو الحاكم ، وبحيث يصبح الإسلام وحده مصدر الإلهام والالتزام في كافة شئون المجتمع . وأى نظام لا يطبق ما ورد في الأصول ، من قرآن وسنة ، هو نظام كافر ، ولو سمي نفسه نظاماً إسلامياً (١٠١) .

ويقضى الشرط الثالث أن الحل الإسلامي حل متكامل لا يقبل التجزئة . إذ لابد من

أخذ الإسلام كله دون إهدار أو انتقاص لأى من جوانبه. لابد من أخذه بعقائده وتصوراتهِ، بشعائره وعباداته، بأفكاره ومشاعره، بأخلاقه وفضائله، بأدابه وتقاليده، بنظمه وتشريعاته. لأن النصوص الدينية نفسها تحتم ذلك وتوجيه، ولأن طبيعة المنهج الإسلامى تجعله منظومة متكاملة ووحدة لا تقبل التجزئة والانقسام.

أما الشرط الرابع والأخير، فيقضى بأن يكون الإسلام لذاته غاية لا أداة ومطية. فلا يكون الحل إسلامياً إلا إذا كان الإسلام نفسه هو الغاية، وإليه المنتهى، وأن تجند كُُلُّ الأنظمة والوسائل والإمكانات لخدمته، ابتغاء لرضا الله واتباعاً لنبيه (١٠٢).

كان هذا، وكما رأينا، شأن المقتضيات والشروط التى يقتضيها الحل الإسلامى. للنظر الآن فى شأن ومضمون الملامح العامة لهذا الحل الإسلامى فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والتربية، اعتماداً على وثائق الجماعات الإسلامية، وما أسفرت عنه المقابلات التى تمكنت الباحث من إجرائها مع أعضاء هذه الجماعات.

رابعاً - الملامح العامة للمشروع الجهادى الأصولى.

أ - الملامح السياسية

تعتبر قضايا الدولة، وأسلوب الحكم، وتوزيع السلطة، وعلاقات الدول ببعضها، من صميم مسائل الدين الإسلامى وقضاياها، وليست من ضرورات الاجتماع البشرى فحسب. فالأساس: أن الإسلام دين ودنيا. وشرعية الإسلام جاءت لتضبط حياة البشر كلهم فى كافة نواحيها، وعلى جميع مستوياتها الفردية والاجتماعية، ومنذ أن يولد الإنسان إلى أن يموت بل أنها حتى تضبط حياته قبل ولادته، وبعد موته. وعليه، فالإسلام لا يعرف الفصل بين الدين والسياسة، فالسياسة لا تنفصل فى الإسلام عن العقيدة، ولا عن الشريعة، ولا عن الأخلاق، وإنما ترتبط بها كلها (١٠٣).

ويتأسس على ما سبق، أن قيام الدولة الإسلامية فريضة دينية، وواجب من واجبات تمام الدين. ومن ثم فالصيغة التى تكون عليها الدولة الإسلامية هى صيغة دينية فى المقام الأول. ذلك أن الإسلام يحتاج بطبيعته إلى دولة وحكم لأكثر من سبب، وأكثر من موجب. فهناك أولاً آيات قرآنية تثبت حاكمية الله التى اغتصبها البشر يوم أنا ختاروا أن يشرعوا لأمر حياتهم بعد أن نبذوا حكم الله، وآيات تفرض إقامة الدين وتوجب فى الوقت ذاته تكفير الدولة القائمة ووجوب تدميرها وتصفيتيها بالقتال والجهاد. وهذه الآيات تنص على أن من يحكم بغير ما أنزل الله يكون كافراً، أو ظالماً، أو فاسقاً يجب قتاله للتخلص منه وتحقيق الدولة الإسلامية التى تقيم الحاكمية الإلهية والقانونية خالصة لله وحده بلا شريك له، ليصبح هو الحاكم المطاع، صاحب الأمر والنهى والشرع، وهاتان

الصفتان، الحاكمة الإلهية والحاكمة القانونية، هما من المقتضيات اللازمة لألوهية الله، وكل منهما لا تنفصم عن الأخرى وتعطيل أو إنكار أحدهما يستلزم بالضرورة تعطيل وإنكار ألوهية الله (١٠٤).

والدليل الثانى على وجوب قيام الدولة الدينية، هو أن الواجبات الدينية الإسلامية لا تتم إلا بوجود دولة للإسلام ووجود الإسلام فى الحكم (*)، والأصول تقضى بأن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. ومن ثم فقيام الدولة الإسلامية يعد واجباً وفضلاً دينياً على كل مسلم ومسلمة. وكلهم آمنون، إذا لم يبذلوا لذلك جهداً عملياً حتى يتحقق الغرض الكافى واقعياً (١٠٥).

وتتحدد غايات ومهام الدولة الإسلامية فى حمل رسالة الإسلام ونشرها وتطبيقها كاملة داخل حدودها وخارجها، وفى قيامها بواجب الجهاد فى سبيل الله والتضيعة من أجل ذلك بكل ما تملك، ويكون ذلك هدفاً وغاية فى جميع مرافق الدولة، وفى جميع شئون الحياة. والدولة الإسلامية ليست مسؤولة فحسب عن الرفاهية المادية لمواطنيها، ولكنها مسؤولة أيضاً عن خيرهم وصلاحهم الأخلاقى والدين، فهى تقيم الإسلام فى رعاياها، وفوق أراضيها، وفى الصغير والكبير من الأمور، تفرض ما فرضه الله فى واقع الأرض، وتحرم ما حرم. وهى توقف الخلق دون حدود الله، فلا يجترؤون عليها. وهى التى تمنع الفاحشة أن تشيع، والمعصية أن يستعلن بها. تحفظ كيان المجتمع ووجوده من انحرافات الأفراد، وطفيان الأنانيات، وتحول دون أن يستشرى الفساد فى بنية المجتمع وجهاز الدولة.

والدولة الإسلامية تحمى شريعة المجتمع وثقافته، وتقيم الحدود والعقوبات التى شرعها الله حفظاً من التفسخ والانحلال، وردعاً للأشرار، وقطعاً لشأفة الجريمة، كحدود السرقة والحراقة والزنا والقذف والسُّكر وقتل العمد والردة. وهى تقيم العدل، وتخلص الناس من عبودية غير الله، وتمنع الظلم، وتحقق الحق، فلا يقف أحقافه عندها حبراً على ورق، أو فكرة فى صدر، وهى تبطل الباطل فلا يكون إبطاله خطبة على منبر. القوى عندها ضعيف حتى تأخذ الحق منه، والضعيف عندها قوى حتى ترجع إليه الحق. والدولة الإسلامية تعلم رعاياها وتفقههم فى أمور دينهم، وتربيههم على مكارم الأخلاق، ومعانى البر وترسخ أسس المعروف حتى يكون عرفاً يأتية الناس كما أراد الله، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. وتجعل الأعمال جميعها فى سبيل الله، وتختتم عليها باسم الله، وتوجهها إلى غاية واحدة هى ابتغاء مرضاة الله، وذلك بتجريد الإخلاص له وتحقيق المتابعة لنبية.

والمجتمع المصرى مؤهلٌ ومنذ عشر سنوات مضت، وعلى كافة الأصعدة لاستقبال

الدولة الإسلامية من المناضلين والثوار المسلمين، ومعهم كل الفقراء والمقهورين والمظلومين في مواجهة القوى المعادية والمعارضة لحكم الإسلام من ناحية أخرى والتي تضم الطبقات العلمانية المنتفعة مادياً من استمرارية الحكم الجاهلي الحالي من أقصى اليمين لأقصى اليسار، والمُجندة لخدمة مصالح معادية للإسلام والمسلمين، والمؤيدة بقوى خارجية تتكالب لاستبعاد المسلمين ونهب ثرواتهم .

ودولة الخلافة هي الترجمة الصحيحة للإسلام، وهي الكيان السياسي الأوحد الذي يتجسد فيه الإسلام شاملاً، وتقوم من خلاله شريعة الله كاملة، ولا مجال لمقارنة الخلافة بأى نظام سياسى وضعى عرفته البشرية لأن الأسس التي تقوم عليها دولة الخلافة مغايرة تمام المغايرة لتلك الأسس التي تقوم عليها النظم السياسية الرضعية .

فالخلافة تتأسس على اعتبار أن المشرع هو الله، والرسول كمبلغ عن ربه، وأن حق التشريع غير ممنوح لأحد لا للخليفة ولا لأهل المشورة أو مجموع الأمة على نحو ما تدعي الدساتير الوضعية بأن الأمة مصدر للسلطات . إن حق التشريع في دولة الإسلام هو حق خالص لله وحده في أمور الحياة التي أصدر القرآن والسنة فيها حكماً قاطعاً لا يستطيع معه أى فقيه أو مفسر، أن يغير ما صدر فيها من أحكام، أو ما تقرر لها من قواعد . ولكن الإسلام من ناحية أخرى، أتاح أبواباً أخرى للبشر لمعرفة حكم الله في ما يعرض لهم من وقائع، وما يجد من نوازل وقضايا بحكم التطور وبعد انقطاع الوحي . وهذه الأبواب هي الاستنباط والقياس والإجماع والاجتهاد، ويحكمها ضوابط شرعية . والأحكام التي تأتي عن طريق هذه الأبواب ليست تشريعاً عن حكم الله في الوقائع الجديدة وبالطريق الذي شرعه الله، التزاماً بالشرع وقواعده وحدوده وضوابطه لا يحددونها عنها .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن وثائق الجماعات التي أتيت لنا فرصة الإطلاع عليها، وأيضاً الأقوال التي جاءت على لسان أعضاء الجماعات في محاضر التحقيق وملفات القضايا وفي المقابلات التي تمت مع نفر منهم، قد خلت تماماً من أية إشارة للسلطات الممنوحة من الشرع لولاة الأمر والتي تعطيههم حق التشريع احتذاء بالمصالح المرسلة وسدّ الدرائع .

والحاكم الفعلي الذي سيمارس السلطة في الدولة الإسلامية نيابة عن الله في الأرض، هو الخليفة أو الإمام، وهو، منفذ لأمر الله ورسوله، ومهمته حفظ الدين وحراسته ونشره، وسياسة الدنيا بالدين . وهو نائب الأمة ومسئول أمام الله وأمام الأمة وممثليها من أخل الحل والعقد عن الالتزام بشرع الله ومصالح الأمة . وبذلك تكون الإمامة أصلاً من أصول الإسلام به تستقر قواعد الدين وتنظيم مصالح الأمة (١٠٦) .

وثمة ثلاث طرق لانعقاد الخلافة أولها، الاستخلاف بأن يستخلف الخليفة رجلاً بعده، أو يستخلف جماعة تختار من بينها الخليفة الجديد. والطريقة الثانية هي بيعة أهل الحل والعقد لرجل تتوفر فيه شروط الخليفة. وثالثها، هي الاستيلاء أو ما يسمى بإمارة المتغلب. وتفصيل ذلك مبسوط في كتب الفقه والسياسة الشرعية. أما الشروط الواجب توافرها في الخليفة فهي العدالة على شروطها الجامعة والعلم المؤدى إلى الاجتهاد في النوازل، وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة، والرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى الحماية والجهاد، وأخيراً النسب وهو أن يكون من قريش (١٩) لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه (١٠٧).

وطاعة الخليفة واجبة، وهي من طاعة الله ورسوله، ويجب طاعته في كل أمر من أوامره ما لم يأمر بمعصية، فإن أمر بمعصية وجبت مخالفته وحرمت طاعته في هذا الأمر، فإن ظلم الخليفة أو فسق لا يجب الخروج عليه خلعه. لكن إذا تتابع منه ذلك فيجوز إن كانت مفسدة خلعه أقل من المفسدة المترتبة على الإبقاء عليه على ما هو عليه من ظلم أو فسق (١٠٨). ويرى «شكري مصطفى»، أمير جماعة المسلمين - التكفير والهجرة - أن للمسلمين أن يجتمعوا على إمام جامع حتى وإن كان هذا الإمام يأتي شيئاً من معصية الله، فذلك خير من أن لا يكون لهم إمام ولا كلمة (١٠٩). أما إذا طرأ على الخليفة كفر بواح بعد انعقاد بيعته، واستبدل الشرع، أو أتى بدعة، فكل ذلك يخرج عنه حكم الولاية ويسقط طاعته، ويوجب على المسلمين القيام عليه وعزله وخلعه لنصب إمام مسلم عادل، وإن أدى هذا إلى نصب القتال، والخليفة مادام قائماً بواجباته يظل في ولايته حتى الموت أو العجز أو الاستقالة (١١٠).

ونحن لا نجد في وثائق الجماعات الإسلامية أية تفصيلات بخصوص نظام الحكم في الإسلام، والمسائل الشرعية المرتبطة باختيار الحاكم ومستشاريه من قبل المجتمع المسلم. وبالتالي لا يوجد لدى الجماعات شكلاً ثابتاً من الناحية النظامية، المؤسساتية للحكومة الإسلامية فهي، في الشكل العام عندهم كالحكومات المعاصرة بأشكالها المتعددة ولكنها مرتبطة بالدين الإسلامي كحضارة، وعلى كل فإن معطيات الواقع بعد وصول الجماعات إلى السلطة هي التي ستفرض هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحكم في إطار الشوايت الإسلامية التي تحكم المنهج السياسي الإسلامي في الحكم (١١١).

ويعتمد نظام الحكم الإسلامي المقترح من قبل الجماعات، على فقهاء الإسلام وعلمائهم الذين يراعون تطبيق الإسلام كمنهج حياة كاملة، وهؤلاء يشكلون سلطة الفقهاء من خلال مجالس العلماء، وهم غير تابعين للسلطات التنفيذية ولهم

وحدهم حق الاجتهاد الفقهي بياناً لحكم الله ، وهم يبدون حكم الإسلام فيما يصدره مجلس الشورى من قوانين (١١٢).

والشورى هى منهج وأسلوب الحكم فى الإسلام . والجماعات الإسلامية لا تُفصح لنا عن ماهية الشورى . لكنها فى جميع الأحوال تكون من أهل الحل والعقد أو الربط ، وشروطهم مذكورة فى كتب السياسة الشرعية وأهم ما يميزهم هو ارتباط الحياة الخاصة والشخصية لمعاونى الحاكم بالحياة العامة ، وتوقف اختيارهم على التقوى ، فضلاً عن الثقة والكفاءة (١١٣) .

وتتفق الجماعات الإسلامية على أن مجلس الشورى لن يكون له أى سلطان فى المسائل والأمور التى تغطيها الشريعة أو التى تناولتها الشريعة . وإنما ستكون مسئوليته هى مراعاة التطبيق الجبرى للشريعة وإلزام المجتمع بقواعدها ، وأيضاً الاختيار بين البدائل التفسيرية ، وإصدار الأحكام فى المسائل والأمور التى لم تعالجها الشريعة بشكل مباشر ، وفى إطار الالتزام بالشرع وحدود النص من قرآن وسنة . ولن يكون مجلس الشورى الحق فى إلغاء حكم مبنى على نص شرعى أو أن يصدر حكماً مخالفاً للشرع (١١٤) .

ولكن ، تختلف الجماعات فيما بينها بخصوص حدود ومستويات إلزام الحاكم ومساءلته من قبل مجلس الشورى ، إن شكرى مصطفى أمير جماعة المسلمين ، يذهب إلى أن الإمام عليه أن يستشير من يرى أنه أهل للمشورة ، ثم له بعد المشورة أن يوافقهم أو يخالفهم ، ولالإمام أن يستبد برأى نهائى بعد الشورى ، وسواء كانت الأقلية معه أو الأكثرية ، فيمن استشار ، وسواء وافقه أحد منهم على رأيه ، أو لم يوافقه أحد ، وسواء استشار البعض أو استشار الكل . وإن كان عليه أن يعتمد دائماً على تبين العلل وعدم إيقاع رعيته فى حرج ، وعدم التعنت معهم إلا فيما لا بد من كتمانهم (١١٥) .

وخلافاً لما ذهبت إليه جماعة التكفير والهجرة ، ترى جماعة الجهاد أن الشورى ملزمة للحاكم بصفة عامة إلا إذا وجد الحاكم المجتهد المطلق فهى غير ملزمة وهى حالة نادرة الحدوث فى عصرنا ، وعلى حدوثها يحق للأمة مخالفة الحاكم وعزله لأن الإسلام يرفض الاستبداد والطغيان ، ويقيم الحكم على التشاور والتفاهم موجباً المشاورة على الحاكم والنصيحة على المحكومين . ومن مجموع هذين تتكون المجالس الشورية . وإذا اختارت الأمة حاكمها ، وبايعته طائفة راضية ، فمن حقها ، بل من واجبها أن تراقبه بأمانة ، وتحاسبه بدقة ، وأن تنصح له بإخلاص ، وأن تعينه إذا أحسن وتقومه إذا أساء (١١٦) .

ويخلو تصور الدولة الإسلامية ، كما ورد فى وثائق الجماعات الإسلامية ، من أية اشارات إلى التعددية الحزبية والسياسية والفكرية . فلا أحزاب ولا برلمان ولا حتى أفكار

خارج الشريعة (*) . ففي المجتمع المسلم، لا وجود إلا لحزب الله المأمور بقيامه، أما حزب الشيطان فقيامه ممنوع . والديمقراطية ليست من الإسلام، ولا علاقة مطلقاً بين الديمقراطية والشورى . فالديمقراطية تعطي البشر الحق المطلق في التشريع ابتداءً، ومجرد وجود سلطة تشريعية بشرية تشرع بما لَمْ يأذن الله به، ووفق هواها عن طريق البرلمان يعد جاهلية، إذ أن حق التشريع غير مكفول وممنوح لأحد من الخلق، لأنه حق خاص لله (١١٧) .

ولا حاجة للمسلمين لاستيراد الديمقراطية الغربية لأن في شريعتنا ما يُغنى عنها وما يعفينا من مساوئها الناشئة عن الروح المادية والنفعية الفردية التي هي إفراز للعقلية الغربية، ومن ثم فالديمقراطية مرفوضة رفضاً تاماً لأنها مناقضة للتوحيد، فهي تعنى حاكمية الجماهير وتأليه الإنسان، وهي شرك بالله . والفصل بين الديمقراطية والتوحيد هو أن التوحيد يجعل التشريع لله، والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب، والمُشرع في الديمقراطية هو الشعب، أما المُشرع في التوحيد فهو الله . لذا فالديمقراطية شرك بالله لأنها نزع حق التشريع من الله وأعطته للشعب . وهذه الديمقراطية ليست فقط ضلال على المستوى النظري الشرعي، بل هي أيضاً ضلال على المستوى العملي، فالانتخابات التي تتم باسم الديمقراطية طريق مسدود، ويذكرنا أعضاء الجماعات ممن تقابلنا معهم بتجربة الجزائر، والتجارب الأخرى حتى في البلدان المتقدمة والتي تكشف عن تحكُّم أصحاب المال والمتحكمين في الإعلام في اتجاهات الناخبين لتحقيق مصالح الرأسماليين وهم ينتخبون من يمثلهم في البرلمان ويسحقهم في الوقت ذاته (١١٨) .

وترفض الجماعات الإسلامية المشاركة في السلطة السياسية القائمة في البلاد يدعون بطلانها وعدم مشروعيتها، وعدم مشروعية الانضمام إلى أي من أحزاب المعارضة الراهنة حتى لو كانت ترفع لافتات إسلامية ظاهرة، وترفض المشاركة من خلال مجلس الشعب بحجة تحقيق التغيير والهدف المنشود من خلال التشريع كما يدعي الإخوان المسلمين فالجماعات تجرم الأحزاب القائمة كُلية، وكذلك البرلمان استناداً إلى الحكم القاضي بتحريم وتجريم هذه المؤسسات باعتبار أن المشاركة فيها تُعد نوعاً من الشرك بالله، لأن حق التشريع لله وحده، ولأن دخول هذه القنوات فيه إهدار لفاهيم إسلامية عظيمة كالحاكمية والموالاة والجهاد... وفيه أيضاً إضفاء صبغة إسلامية على أوضاع هي بالأساس غير شرعية (١١٩) .

ومن رأى الجماعات الإسلامية أن الديمقراطية وتكوين الأحزاب مناقض للشريعة لعدة اعتبارات . أولها، أن التزام هذه الطريقة في الحياة السياسية يقتضى السماح بل والرضا لغير المسلمين وأصحاب العقائد الباطلة من النصارى والليبراليين والشيوعيين والقوميين وغيرهم، أن يؤسسوا أحزاباً أسوة بحزب المسلمين، والثاني، أن الالتزام بالعقد

الديمقراطي يتضمن التسليم وعدم التصدى أو حتى الاعتراض لو وصلت أى من هذه الفرق الضالة إلى الحكم. والاعتبار الثالث، أن الالتزام بالعقد الديمقراطي وقانون الأحزاب يتضمن إيقاف الوسائل الشرعية الأخرى، التى تقرها الجماعات، عن الاستعمال فى التصدى للحاكم المستبد للشرائع، أو فى التصدى للمنكرات التى يأتىها الناس عن جهل بأمور دينهم. إن وسائل مثل الجهاد والخسبة هى فرائض عينية يطالب بها المسلمون، ويحول بينهم وبين الالتزام بها والقيام بها التزامهم بالأسلوب الديمقراطى (١٢٠).

وفىما يتعلق بموقف الجماعات الإسلامية من قضية الصراع العربى الإسرائيلى، ومساعى السلام وجهود التسوية، فإن أعضاء الجماعات الذين تقابلنا معهم أكدوا لنا أنه لا سلم فى المنطقة، مادامت حقوق الإنسان لا تحميها القوة الغالبة. وعبروا عن رفضهم لكل الممارسات السياسية السلمية مع اليهود بهدف تسوية القضية الفلسطينية وإنهاء الصراع المحتوم ومساعى السلام فى المنطقة العربية، فى رأيهم، هى محاولات لتأمين مستقبل إسرائيل. والحقيقة التاريخية تقول لنا أن إسرائيل نشأت ونمت وشبت، ثم بلغت القمة، وهى الآن أخذت فى الانهيار، فى مقابل أن الدول العربية، ومنذ بداية الصحوة الإسلامية، أخذت فى النمو نحو تملك القوة الغالب. وبالتالي فالمعادلة المستقبلية ليست لصالح إسرائيل. ولو استمر الصراع لعقدين آخرين ستتحول معادلة القوة بين العرب وإسرائيل لصالح العرب. وعليه، فمساعى السلام ليست إلا محاولة لعرقلة مسيرة التاريخ العربى والإسلامى نحو هذا المستقبل. والشكل البيانى يوضح منحنى صعود وهبوط قوة وقدرة كل من العدو الإسرائيلى والدول العربية كما تصوره واحد من قيادات الجهاد الذين تقابلنا معهم (١٢١). ويعتبر تغيير مفهومنا للصراع من المقدمات الضرورية واللازمة لتحقيق النصر على اليهود، ويقضى ذلك، فى رأى الجماعات، أن نتعامل مع الصراع ونعد له العدة باعتباره صراعاً إسلامياً يهودياً. والنظر إليه على أنه صراع مصيرى محتوم ولا حل له سوى الجهاد وصولاً إلى المعركة الفاصلة تحقيقاً لنبؤة النبى حيث ينطق الحجر فى المعركة: يا مسلم هذا يهودى يختبئ خلفى فاقتله. وتأسيساً على ذلك ترى الجماعات أن التحالف مع اليهود وعقد معاهدات سلام معهم، يعد عملاً يخالف الشرع، وهو باطل، لأنه يعطل فريضة الجهاد، كما أنه يعطل أحكام الإسلام ويستبدلها فى هذه القضية، فضلاً عن الاعتراف بشرعية دولة اليهود، وهم فى مواجهة ما قامت به الحكومة المصرية من عقد اتفاقيات سلام مع إسرائيل يذكرنا بيهود خيبر الذين نقضوا عهدهم مع النبى، ويتوعدون اليهود بعودة جيش محمد من جديد «خيبر خيبر يا يهود جيش محمد سوف يعود» (١٢٢).

وحال وصول الجماعات الإسلامية إلى سلطة الحكم، فى مصر وغيرها من الدول

العربية فإن المعاهدات التي عقدتها وتعقدتها الدول الكافرة مع اليهود بدءاً من كامب ديفيد ووصولاً إلى إتفاق غزة- أريحا، وما يستتبعهما، من هذه المعاهدات، لن تبقى حال وصول الجماعات إلى الحكم. وقتها لن يؤجل الصراع مع اليهود، وإنما سيصبح بفعل معطيات الواقع الجديد عنصراً أساسياً في المعركة الأولى. فمصر إذا حكمت بالإسلام، فإن موقف الإسلام من اليهود معلوم، وهو يقضى بإبطال التعهدات معهم وإعلان حرب لا هوادة فيها على بني إسرائيل يُقتل فيها اليهود تقتيلاً، وهم لا قبل لهم بجهاد المسلمين^(١٢٣).

الجهاد ضد إسرائيل إذن، في رأى الجماعات الإسلامية، يرتبط في الأساس بوجود الدولة الإسلامية، إذ لا يمكن في رأيهم إجازة وتسويغ الجهاد ضد اليهود إلا تحت راية دولة تطبق شريعة الإسلام. وعليه فالجهاد ضد اليهود في الوقت الحاضر أمر غير وارد، بل مؤجل لحين إعلان قيام الدولة الإسلامية. وعلى ذلك فقتال العدو القريب وهو النظام العلماني الكافر مقدم على قتال العدو البعيد أى إسرائيل^(١٢٤).

يبقى أخيراً ونحن نعرض للملامح السياسية لمشروع المجتمع لدى الجماعات الإسلامية، الإشارة إلى دوائر الانتماء كما تتصورها الجماعات الإسلامية، ففي رأى أعضاء الجماعات، قادة وأتباع، أن الدولة الإسلامية تبنى على أساس المواطنة الإسلامية. فالإسلام هو جنسية كل مسلم على ظهر الأرض أياً كان موقعه الجغرافي. ومن ثم لا قومية ولا وطنية في الإسلام لأن الإسلام وطن. والبلد الذي يطبق الإسلام هو جزء من العالم الإسلامي والمسلمون فيه جزء من الأمة الإسلامية الواحدة التي ينتمى إليها كل المسلمون، إن وطن المسلم في رأى الجماعات الإسلامية، ليس هو الجغرافيا والتاريخ المشترك، والحياة المشتركة، أو الاقتصاد والثقافة المشتركة، والتكوين والنسيج النفسى المشترك، فهذا الوطن صنم يجب تحطيمه، وإنما وطن المسلم عقيدته. ويعد كل من العلم الوطنى والسلام الوطنى من طقوس الشرك الجديدة، ومعالم الجاهلية المعاصرة، والقوميات بدورها عنصرية وصناعة استعمارية، والأمية الدينية هي المنقذ من الضلال^(١٢٥).

وتأسيساً على هذا التحديد لولاء المسلم وانتمائه الحقيقى، فإن الجماعات الإسلامية تعمل على إعلاء الهوية الإسلامية، ودفعها فوق الهوية الوطنية إلى حد تقرير أنه لا موضع للهوية الوطنية فى الولايات داخل الدولة الإسلامية. فالمسلم التقى، الصالح، العالم، القادر، حتى وإن كان غير مصرى، ومهما كانت جنسيته، مقدم على المصرى إن كان كافراً أو فاسقاً^(١٢٦).

كما أن المسلمين الباكستانيين والهنود كانوا أولى بالنبي محمد وأتباعه العرب المسلمين من «ميشيل عفلق» العربى النصرانى مؤسس حزب البعث العربى الاشتراكي

الكافر و«چورچ حبش» العربي النصراني الماركسي رئيس الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وغيرهم من العرب الناصريين والشيوعيين والملاحدة، إن مواطنة الدولة الإسلامية ستكون فقط حقاً لكل مسلم. لأن المواطنة حق عقيدى، والعقيدة هى الجنسية. ومن ثم ففى حالة حدوث حرب بين دولتين، واحدة إسلامية وأخرى علمانية، فالولاء يكون أولاً للدولة الإسلامية، مهما كانت جنسيتها وموقعها (١٢٧).

ب - الملامح الاقتصادية.

الإسلام دين شامل، دين دنيا وآخرة. ولا يجوز عقلاً أن يخلو هذا الدين من معالجة أمور الاقتصاد ومواجهتها. ويمكن الحديث عن النظام الاقتصادى فى ضوء الثوابت العامة للإسلام. فالحاكمية تكون دائماً وأبداً لله وحده. وهو حاضر فى كل أبعاد العملية الاقتصادية، فى الإمكانيات المادية للمجتمع، وفى عملية استخدام هذه الإمكانيات فى الواقع وما يحكمها من قواعد وإجراءات، وهو حاضر من قبل ومن بعد، فى الأساس النظرى العام والضابط للنظام الاقتصادى برمته. ولهذا ترتبط كل من العبادات والمعاملات فى الشريعة الإسلامية ارتباطاً عضوياً وموضوعياً، ففى سياق الإسلام يعد النشاط الاقتصادى نشاطاً تعبدياً فى جوهره. فالمسلم يعمر الأرض ليكون خليفة الله فيها، وهو فى كل نواحي نشاطه الاقتصادى، إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً، إنما يتبع ما أمر الله به من قواعد وأوامر حاكمه وموجهه، وينتهى مع نهى الله عنه من محرمات، وهو فى كل يسعى لابتغاء مرضاة الله (١٢٨).

وتعارض الجماعات الإسلامية كل من الرأسمالية والشيوعية كنظم اقتصادية وسياسية، أولاً، لأنهما حلولٌ وضعية لا دينية تقوم على الانفصام بين حياة الخلق وشريعة الخالق، ومن ثم فهى تتناقض فى الأصل مع الإسلام. وثانياً لأنهما نَظْمٌ غير إنسانية وظالمة. فالرأسمالية مستغلة، خاصة فى ظل احتكار رأس المال، وتركز الثروة فى أيدي القلة. وكان من شأنها عبر تاريخها الطويل، أن ملأت العالم بأسره ظلماً وجوراً. والشيوعية لم تحترم ملكية الإنسان الفردية، وعلى الرغم من أنها كانت تطمح إلى إقرار العدل، إلا أنها كانت قاسية وشريرة فى طموحاتها. إذ أنها انتهت إلى إقامة نظم شمولية ملأت مجتمعات عديدة بالظلم الفاحش العظيم الذى لم ير التاريخ مثله، وكان مصيرها فى النهاية التفسخ والانحلال (١٢٩).

ولقد جربت أمتنا هذين الحلين الدخيلين والمستوردين من عند غيرنا، ورغم أنها تمتلك أعظم وأدق منهج عرفته البشرية فى تاريخها. وكان إثم هذين الحلين أكبر من نفعه، وفشله أضعاف مجاحه (١٣٠). ولم يعد يبقى أمامنا إلا الخيار الوحيد المطروح لتجاوز وضعية التلقى السلبي من الغير، والخروج من إसार التخلف، وذلك بالعودة إلى

الأصول النقية من قرآن وسنة. لناخذ بالنظام الاقتصادي الإسلامي الذي يسير وفقاً لبدأ: كُلُّ يَعْمَلُ، وكُلُّ يَأْخُذُ عَلَى قَدَرِ حَاجَتِهِ، والذي يختلف تمام الاختلاف عن كل من الرأسمالية التي تقر مبدأ من يَعْمَلُ يَأْكُلُ والشيوعية التي كانت تسير وفقاً لبدأ كُلُّ يَعْمَلُ وكُلُّ يَأْخُذُ عَلَى قَدَرِ عَمَلِهِ (١٣١).

ونحن لا نجد في وثائق الجماعات الإسلامية التي اطلعنا عليها، ولا في ما قاله أعضاء الجماعات الذين قابلناهم، تصوراً محدداً ومتبلوراً لما يسمى بالنظام الاقتصادي الإسلامي، أو تصوراً محدداً وإجرائياً لمواجهة المشكلات والقضايا الاقتصادية الراهنة. وإنما كُلُّ ما وجدناه هو تصورات للملامح العامة المميزة، والمبادئ الأخلاقية المستمدة من القرآن والسنة وأفكار السلف والفقهاء الإسلامي، بخصوص السلوك الاقتصادي على المستويين الفردي والاجتماعي. وهذه الملامح والمبادئ العامة، تُحدد في مجموعها هوية النظام الاقتصادي الإسلامي، وتفرده واختلافه عن غيره من الاقتصاديات الوضعية. وقد ذكر لنا الأعضاء الذين تقابلنا معهم، أن التفاصيل الخاصة بالاقتصاد الإسلامي مذكورة في كتب الفقه، وفي الكتب التي وضعها علماء الاقتصاد المسلمين المعاصرين والثقات بخصوص هذا الموضوع.

ويأتي في مقدمة الملامح والمبادئ المحددة لهوية النظام الاقتصادي الإسلامي، تحديد الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية. ففي رأى الأعضاء، أن الدولة لا تتدخل في الحياة الاقتصادية، إلا لخدمة المصلحة العامة، أو في وقت الأزمات وحالات الضرورة، ومن أهم الوظائف الاقتصادية للدولة تحريم الربا ومنعه، والحيلولة دون احتكار الخيرات حتي يمنع الاستغلال. ولكن الدولة لا يكون لها أية سيطرة على النشاط الاقتصادي للأفراد والجماعات إلا بسبب شرعي. وعليها أن تُبَيِّحَ كُلَّ السَّبِيلِ للكسب الشرعي بإتاحة العمل للملائم لكل مواطن قادر عليه، وأن تترك الأجور والأسعار لقوى السوق في حالة الوضع التلقائي، ولا مانع من وجود تشريعات عمالية لتحديد الأجور وفقاً للقاعدة الشرعية أجر المثل، والتي تلزم أصحاب الأعمال إعطاء كل عامل الأجر العادل الذي يكفي عمله ويغطي حاجته بالمعروف، أما ساعات العمل فمن الممكن تفويض النقابات العمالية والمهنية في تنظيم ذلك وتحت رعاية الدولة (١٣٢).

ولا يحق للدولة الإسلامية مصادرة أو تأميم ثروات أعضاء المجتمع المسلم طالما جمعها أصحابها بطرق مشروعة، ويقومون بتأدية ما عليهم من زكاة وضرائب مشروعة تكون محكومة بمصلحة غالبية يقررها علماء الدين الإسلامي مراعين فيها حرمة المال الخاص والملكية الخاصة كما تتولى الدولة مسئولية جباية الزكاة في كل الأحوال بواسطة جهاز قوى أمين من العاملين على الزكاة، وأن تعمل على توسيع قاعدة الزكاة بحيث تشمل كل

دخل نام، وكل دخل فائض عن الحوائج الأصلية لأصحابه، وتتولى الدولة مسؤولية توزيع الزكاة على مصارفها الشرعية بحيث تسهم في النهاية في تحقيق التكافل والعدل الاجتماعيين ومحاربة كنز الأموال (١٣٣).

وتحتل مقولة الربا موقعاً مركزياً في التصورات التي تطرحها الجماعات الإسلامية بخصوص الملامح المميزة للاقتصاد الإسلامي، فانعدام الربا، وإلغاء التعامل على أساسه في مصالح وشئون المجتمع والدولة، في الداخل والخارج، من أهم معالم النظام الاقتصادي الإسلامي إذ لا يجوز لأي مسلم التعامل مع البنوك الربوية، لأن الفائدة الربوية القائمة في دولة الكفر من المحرمات التي نهى الله عنها. أما في دولة الإسلام فسيتم إلغاء النظام الربوي وتطهير كل المؤسسات الاقتصادية في المجتمع المسلم من رجس الربا، ومن كل المعاملات المالية التي تخالف شريعة الإسلام، وذكر لنا الأعضاء الذين تقابلنا معهم، أن شركة توظيف الأموال الإسلامية فكرة أصلية إلا أنها نبتت في أرض غير صالحة فأفسدتها. أيضاً سيتم إنشاء المصارف والبنوك الإسلامية التي تتعامل على غير أساس الربا، وبذلك يخرج المجتمع المسلم من تحت طائلة الآية «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم كاملة لا تظلمون ولا تظلمون» (١٣٤).

والملكية الخاصة والفردية هي في الأساس وظيفة اجتماعية ويحوزها الفرد المسلم نيابة عن الجماعة التي استخلفها الله فيه. وهي مصانة ومحفوظة في الدولة الإسلامية طالما تحققت من طريق مشروع. ويرى أعضاء الجماعات الإسلامية الذين تقابلنا معهم، إن إطلاق الملكية الفردية للأرض الزراعية هو الوضع الفطري الصحيح والوحيد في نظر الإسلام، شريطة ألا يهدد الأمن الاجتماعي والقيومي للدولة الإسلامية. ويمنع الإسلام المالك من الإضرار بغيره من أعضاء المجتمع، فضلاً عن منعه من الإضرار بالمجتمع ككل. ومن الممكن صياغة قانون زراعي إسلامي يحدد العلاقة بين ملاك الأرض الزراعية والمزارعين الذين لا يملكون شيئاً من الأرض، على قسطاس مستقيم وأسس إسلامية (١٣٥).

والإسلام في رأى أعضاء الجماعات، لا يمانع تكوين الثروات طالما تتم بطريق الحلال، وهو لا يضع حداً أعلى لثروة الفرد المسلم، ولكنه يحرم ويحرم كل موارد الكسب الخبيث كتجارة المواد المحرمة، والعصب، والسرقة، والرشوة، والاختلاس، واستغلال النفوذ، ولا يقر الإسلام أى نمو للثروة يخرج عن حدود الوسائل المشروعة التي لا يدخل فيها الربا ولا المغامرة، ولا الغش، ولا الاحتكار، ولا الاستغلال وأكل أموال الناس بالباطل. وفي رأيهم، أن كل ملكية أو ثروة لم تقم على الأسس الصحيحة التي يعترف بها الإسلام، أو قامت على هذه الأسس ولكن نموها لم يتم بالوسائل التي يقرها

الإسلام، تُعد ملكية زائفة لا يقرها الإسلام، ولا يعترف بها، ولا يوفر لها أية ضمانات لصونها والحفاظ عليها (١٣٦).

وينص الإسلام على أن المال هو مال الله في الحقيقة، والناس مستخلفون فيه، ومن ثم فليس لهم حق التصرف فيه إلا وفقاً لأمر الله به لأنه مال الله (١٣٧). وطبيعة الفرد المسلم غير طبيعة الفرد في غير الإسلام. حيث أن المسلم يعتبر ماله أمانة عنده من الله، وفي الدولة الإسلامية سينهض كل من الإعلام والتربية بمسئولياتهم في خلق حب البذل والعطاء لدى الفرد المسلم، وتربيته وتنشئته على الاعتدال في الإنفاق والاستهلاك وحفاظاً على الثروة العامة والخاصة. وفي الإسلام يعد الإحسان جزءاً من العبادة، واكتناز الأموال وعدم إنفاقها في أوجهها الشرعية من الأمور التي حرمها الله ونهى عنها، وأُنذر من يفعلون ذلك بعذاب أليم. كذلك يعد التبذير والتقتير في الإنفاق، من السلوكيات الاقتصادية التي ذمها الإسلام ونهى عنها. فالإسلام يدعو إلى التقشف في غير حرمان، كما أنه يمنع المالك من الترف والتبذير وتبديد ماله لما للجماعة من حق فيه، إلى حد أن الإسلام أجاز الحجر عليه وغل يده عن التصرف في ماله (١٣٨).

ومن المفارقات التي وجدتها بشأن التصورات الاقتصادية، أن قضية المساواة والعدالة الاجتماعية لا تحتل مركز الصدارة في التصورات التي تطرحها الجماعات الإسلامية بخصوص النظام الاقتصادي الإسلامي، وذلك على الرغم من الهوية الاجتماعية التطبيقية الغالبة لأعضائها، وعلى الرغم من أن الإمام الشهيد «سيد قطب» المنظر الأصولي الإسلامي المعتمد لديها، قد أفرد كتاباً كاملاً لهذه القضية (*). وقد جاءت أطروحات الجماعات في هذا المجال صياغات فقيرة للغاية لما سبق أن طرحه قطب، بل لم ينظر إليها الأعضاء الذين تقابلنا معهم على أنها مشكلة خطيرة. فبرغم الاتفاق العام بأنه لا يجب أن يكون في المجتمع المسلم فقر مدقع ولا غني فاحش، فإن هؤلاء الأعضاء ذكروا لنا أن التفاوت والتمايز الاقتصادي - الاجتماعي، أمر مقبول في النظام الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي كما جاء في القرآن «وجعلنا بعضكم فرق بعض درجات» والعدل المطلق من وجهة نظرهم يقتضى تفاوت الأرزاق، لأن تحصيل المال تابع لاستعدادات ومواهب الأفراد، وهي ليست متساوية، بل متفاوتة بالضرورة. ولذا يفضل بعض الناس بعضاً في الأرزاق، وعليه فالتفاوت سنة كونية، وأمر فطري وحتمية اجتماعية وحيضارية ولا انفكاك للحياة البشرية عنها. ولكن المشكلة في رأيهم تكمن في انعكاسات وآثار هذا التمايز والتفاوت عندما يصبح سبباً في الظلم والجور، فلا تتاح الفرص المتساوية للجميع، أو تقوم قيود عديدة تغل جهود الإنسان وتحول بينه وبين تجاوز وضعيته الاقتصادية والاجتماعية (١٣٩).

ومن وجهة نظر أعضاء الجماعات الإسلامية، أن الآلية الوحيدة والمقبولة لإحداث وخلق التفاوت والتمايز هو عمل الإنسان فحسب، وهم يرون أن النظام الإسلامى كفى لترشيد هذا التفاوت والتمايز الاقتصادى - الاجتماعى بين أعضاء المجتمع المسلم، والقضاء على مضاره، وتحقيق المساواة والعدالة، وهى مسئولية الحاكم، أمير المؤمنين، فالعدل أساس الحكم، وعلى الحاكم مراعاة تطبيق العدل والمساواة فى الحياة والممارسة اليومية للمجتمع المسلم، ويكون ذلك وفقاً للقواعد الشرعية التى أقرها الإسلام، وجعل بها للفقراء وذوى الحاجة، بل وفرض لهم حقاً معلوماً وثابتاً فى أموال الأغنياء يعطونه طوعاً بدافع الإيمان وطاعة أوامر الله، وإلا أخذ منهم كرهاً وبقوة السلطان. وفى رأى أعضاء الجماعات الإسلامية، أن طبيعة وآليات الاقتصاد الإسلامى، وأدواته من زكاة وصدقات وإحسان وكفالة حدود الكفاية لكل مسلم داخل المجتمع، والأجور العادلة... كل هذا كفى وحده بالعمل التلقائى لمعالجة الآثار السلبية للتفاوت والتمايز (١٤٠).

أما تباين الثروة بين المجتمعات المسماة إسلامية فى الوقت الراهن حيث يتمتع أهل بعض هذه المجتمعات بشراء عريض وواسع خاصة فى الدول المنتجة للنفط، فى الوقت الذى يعانى فيه بقية المسلمين فى مجتمعات أخرى من الفقر إلى حد الموت جوعاً، ففى رأى أعضاء الجماعات الإسلامية أن هذا الأمر يعد أحد أعراض أزمة العالم الإسلامى نظراً لغياب الدولة الإسلامية الواحدة، يعنون دولة الخلافة، والتى ستقوم فى المستقبل بمهمة التوزيع العادل لثروات الأمة الإسلامية الواحدة (١٤١).

وعند استطلاع رأى أعضاء الجماعات الإسلامية بشأن المشكلات والصعوبات الاقتصادية الراهنة، التى يعانى منها المجتمع المصرى كالبطالة والديون والتضخم، أجمعوا على أن هذه المشكلات هى نتاج لسوء إدارة موارد المجتمع المادية والبشرية، وعدم توظيفها التوظيف الأمثل، وأنها حدثت وتراكمت بفعل تطبيق سياسات مستوردة ووافدة كالشيوعية والليبرالية، كما أنها حدثت بفعل تضائل معدلات الإنتاج، وتفشى الفساد السياسى والإدارى فى بنية المجتمع وجهاز الدولة الكافرة، وهذا الفساد فى رأيهم مردود إلى الحكم بغير ما أنزل الله، ويتم استئصاله بتطبيق حكم الله فى كل أمورنا. إن تطبيق حد السرقة من شأنه أن يردع من نهب الاقتصاد وتلاعب بالصفقات كما أن مواجهة كل هذه المشكلات المتفاقمة يكون بالعمل بمعانى كثيرة قد غابت عن حياة المسلمين المعاصرين، وأخلاقيات إسلامية أصيلة انمحت من أذهان العاملين منهم، كالتقشف والعمل الجاد المثمر والاعتماد على الذات. وهى معان وأخلاقيات لن تعود إلا بعودة دولة الخلافة الإسلامية ورعايتها وتوجيهها لأفراد المجتمع المسلم (١٤٢).

ج - الملامح الاجتماعية.

نعرض هنا لموقف الجماعات الإسلامية من ثلاث قضايا هامة ومحورية في مشروعهم لبناء المجتمع والدولة الإسلامية. القضية الأولى تدور حول طبيعة النظرة إلى المرأة، والموقف من تعليمها واشتغالها. وما يرتبط بهذه القضية من مسائل الاختلاط بين الجنسين، وفرض زى محدد للمرأة، وطبيعة السلطة داخل بناء الأسرة المسلمة، والقضية الثانية تتعلق برؤية الجماعات للنظام التعليمي والتربوي ووظائفه داخل الدولة المسلمة. والقضية الثالثة، خاصة بالموقف من الآخر الديني، الآن، وداخل الدولة المسلمة، وأعنى بالتحديد موقف الجماعات من المسيحيين المصريين الآن. وحال وصول الجماعات إلى سلطة الحكم وإقامة نظام سياسى إسلامى فى مصر.

فيما يتعلق بالموقف من المرأة، يرى أعضاء الجماعات أن الدعاوى الحديثة والمعاصرة لتحرير المرأة، ومساواتها بالرجل، هي محض أباطيل، ودعاوى خادعة، ولا معنى لها لأن الإسلام سوى بين الرجل والمرأة منذ أربعة عشر قرناً من الزمان. فهما متساويان من الناحية الدينية والروحية، ويتساويان في ناحية الأهلية للملك والتصرف الاقتصادي، وهذا هو الأصل، أما في بعض التفريعات العملية مثل الميراث والشهادة القضائية، فإن إيثار الإسلام للرجل مردود إلى اختلاف المسؤوليات والاستعدادات لدى كل من الرجل والمرأة (١٤٣).

وقد كفل الإسلام للمرأة حقوقاً، وفرض عليها واجبات، وعلى نحو متوازن. وعلى رجال المسلمين ألا يتجاهلوا حقوق النساء. وفي رأى أعضاء الجماعات الإسلامية أن التفریط فى حقوق وواجبات النساء فى أيامنا هذه، مردودٌ إلى الفساد العام والانحلال الأخلاقى، والإلحاد المستشرى فى النظام الاجتماعى الجاهلى (١٤٤).

وتعليم المرأة مستحب، فى رأيهم، ويجب الاهتمام بتعليم المرأة أمور دينها أولاً، نظراً لطبيعة المهام التى تنهض بها المرأة فى تربية وتنشئة الأجيال الجديدة من أطفال المسلمين على الحق وتقوى الله. ولا مانع فى أن تحصل المرأة المسلمة على تعليم مساوٍ للرجل حتى فى المستويات التعليمية الأعلى (١٤٥).

ومن الجاهلية أن تتخلى المرأة عنها، ورأى بعض الأعضاء أنه من الممكن للنساء أن يعملن خارج بيوتهن إذا كانت حاجة المجتمع والأمة تتطلب عملهن، ويكون ذلك فى المجالات التى تصلح لها النساء وشريطة الموازنة بين عملهن وواجباتهن الأساسية نحو أزواجهن وأطفالهن (١٤٦).

وبخصوص تولي المرأة لمناصب قيادية، فإن بعض الأعضاء ممن تقابلنا معهم ذكروا لنا أن هذا الأمر غير جائز على النساء، فى حين أرتأى البعض الآخر منهم أنه لا مانع من تولي

المرأة لمناصب قيادية في هذه الولايات العامة كالقضاء مثلاً، وذكر الأعضاء أن حق الترشيح للمجالس المنتخبة مكفولة للمرأة، ولكنه مشروط بالحاجة إليه للقيام بدور مندوبة للنساء في الموقع الانتخابي. وحق التصويت في الانتخابات مباح للمرأة. ولكن حسب الحاجة إليه أيضاً (١٤٧).

ولابد من أمر النساء بالاحتشام في ملابسهن، وإلزامهن بالزى الشرعى الذى قرره الإسلام، الحجاب، إذ لا يجوز للمرأة كشف زينتها وعليها إخفاء مفاتها الأنثوية، والزى الشرعى الذى قرره الإسلام واجب، ويفرض بالقرة وبصرامة على نساء المسلمين. والاختلاط بين الجنسين حرام أصلاً، ومصدر للشرور والآثام. ولابد من الفصل بين الجنسين في الأماكن العامة. أما حالات الاختلاط الضرورية فلها أحكامها فى الشريعة، ويجب الالتزام بها بكل دقة وصرامة (١٤٨).

والأسرة هى الوحدة الأساسية للنظام الاجتماعى الإسلامى، وتأسس على الطاعة، وحسن المعاشرة، وتوفير الأمن والحماية لأعضائها، والاحترام المتبادل بينهم. وهى مؤسسة ذات بناء هرمى للسلطة. الأب على قمة هرم السلطة، وهو القيم والعائل والحامى، والأم مربية وعليها واجب الطاعة التامة لزوجها فضلاً عن تربية وتنشئة أطفال صالحين يخافون الله، وتنظيم الأسرة يكون بالرضاعة عامين كاملين وبعدهما لا تنظيم، وتحديد النسل حرام، ومؤامرة على الأمة الإسلامية، الواحدة ولن تحتاج إليها لأنها تسعى لزيادة عدد مواطنيها الذين سيكفل لهم النظام الإسلامى كل سبل العيش (١٤٩).

وفيما يتعلق برؤية النظام التعليمى ووظائفه، فإن الجماعات الإسلامية ترى أن النظم التعليمية الحالية فى البلاد المسماة إسلامية، هى نظم جاهلية أرساها الغرب، وهى من صنع الكافرين. صنعوها لأنفسهم بعيدة تماماً عن عبادة الله، وفى حدود الدنيا ولا تمت إلى الآخرة، أو إلى عبادة الله بصلة، ولا تصلح لأن يربى عليها أبناء المسلمين.. فالمسلم، المسمى بالمسلم، يقضى فيها نصف عمره، وأيام قوته وجده ولا يتعلم فيها شيئاً عن دينه إلا مُحرفاً، ولا يعمل له إلا نافلة، بل أنه حتى لا يحسن أن يتلو آية من كتاب الله. وهو يقرأ ويدرس ما ليس فرضاً عليه درسه ولا تحصيله، مع ما فى بعضه من تضليل متعمد، وتوجيه مقصود للكفر، ليرتبط فى النهاية بعجلة الكفر فكراً، وتوظيفاً، ثم يدرك فيها أبناء وذريته من بعده ليكونوا خدماً وجنوداً وعبداً للجاهلية والكفر. ويقرر شكرى أن كل علم تعلمه الإنسان بغير عبادة الله فقد تعلمه لنفسه أى تعلمه لغير الله، وهذا فى رأيه شرك صريح (١٥٠).

والهدف الحقيقى للنظام التعليمى ومحور أمة العامة، فى الدولة الإسلامية، ليس مطلوباً فى ذاته. وإنما الهدف الحقيقى هو أن يفهم الناس دينهم، ويستوعبوه جيداً،

ليتجنبوا نظم الحياة غير المسلمة. وهذا هو هدف تعليم المسلمين الذى قرره الله. وكل نظام تعليمى يقاس بالنظر إلى مدى ما حققه من هذا الهدف. ويريد الإسلام أن ينتشر بين الناس التعليم الذى يؤدى بهم إلى الهدف الحقيقى الذى ذكرناه؛ أن يفهموا دينهم ويعوه ليتجنبوا نظم الحياة الجاهلية. أما أن يتعلم المسلم ليصبح أنيشتين عصره أو فرويد زمانه، ولا يدري من أمر دينه شيئاً، ويتيه فى نظام حياة غير إسلامى، فهذا ليس بالتعليم الذى يحقق الغرض المطلوب، بل إن الإسلام يلعن هذا النوع من التعليم (١٥١).

وقد أكد الأعضاء الذين تقابلنا معه، على أهمية تعليم الدين الإسلامى وعلومه لنشر العقيدة، وتأسيس فكرة التمايز الحضارى للإسلام، ومواجهة كل ما يستهدف طمس معالم شخصية الأمة الإسلامية. وذهبوا إلى أنه من الضرورى إحداث تغييرات جذرية فى النظام التعليمى برمته من مناهج وطرق تدريس واختبار المعلمين وإعدادهم... بما يتفق والتوجه الإسلامى، ومتطلبات المجتمع المسلم الجديد. وارتأوا أنه لا بد من المحافظة على مجانية التعليم كحق تكفله الدولة المسلمة لكل مواطنيها بحسب استعداداتهم وقدراتهم ليحصلوا على أرقى الدرجات العلمية التى تسمح بها هذه الاستعدادات والقدرات، وإن كان بعض من قابلناهم يرى أن التعليم المجانى غاية الدولة المسلمة إن قدرت عليها، وإلا فلا مانع من التعليم بنفقات (١٥٢).

والحريات الأكاديمية مكفولة فى النظام التعليمى داخل الدولة المسلمة، ولكن لا يجوز نشر الأباطيل تحت عنوان العلم، فهذا ممنوع شرعاً وعقلاً، ومن الممكن تدريس كل النظريات إن كانت كذلك. ولغير المسلمين حقوقهم كاملة فى تعليم وتعلم دياناتهم ولكن مع مراعاة شروط التواجد داخل الدولة الإسلامية والمحافظة على كيانه وهويته الحضارية الإسلامية (١٥٣).

نأتى أخيراً إلى موقف الجماعات الإسلامية من الآخر الدينى داخل المجتمع المسلم. ويكشف الرجوع إلى وثائق الجماعات الإسلامية عن أنها، فى الغالب، قد عمدت إلى التنقيب فى كتب الفقه الإسلامى بحثاً عن مواقف والتزامات شكلية، بل ومتشددة فرضتها بعض الظروف التاريخية التى لم تستمر طويلاً، وأيضاً اعتمادها ما انتهى إليه أبو الأعلى المودودى وسيد قطب فى هذا الشأن، وذلك لأجل صياغة مواقفها من المخالفين دينياً الآن وفى المجتمع المسلم المقبل (١٥٤).

كان شيخ الإسلام الإمام الفقيه ابن تيمية، قد جعل للكتابيين على المسلمين الحق فى الاحترام المتحفظ المذل، وقرر تحصيل الجزية من تركاتهم، وعدم إيذائهم لمشاعر المسلمين بالممارسة العلنية لشعائيرهم، ولا ببناء المزيد من الكنائس أو تجديد ما يخرب منها، ومنع حيازتهم للسلاح أو التدريب عليه، وفرض ضرورة المباحة بينهم وبين المناصب السياسية

داخل الدولة الإسلامية بشكل نهائي. وتلك الشروط والصياغات نجدتها أيضاً عن ابن القيم الجوزية في صياغته لمحددات العلاقة بين المسلمين والكتابيين (١٥٥).

أما أبو الأعلى المودودي، فقد ارتأى أن المستحق على الكتابيين في عقد الذمة هو أداؤهم الجزية كمقابل لسكنى ديار الإسلام، وعليهم ألا يذكروا الإسلام بدمٍ له، وألا يذكروا كتاب الله بظمن فيه أو تحريف. ولا يذكروا رسول الله بتكذيب أو ازدراء، ولا يصيبوا مسلمة بزنا أو باسم نكاح، ولا يفتنون مسلم عن دينه، ولا يتعرضون لماله ودمه ولا يعاونون من يحاربون المسلمين. والمستحب في العقد، هو عدم مجاهرة الكتابيين بشعائهم خارج الكنائس، وعدم التشبه بأسماء المسلمين وأزيائهم وعاداتهم، أو تحدى أى من رموز تفوق المسلمين عليهم. ويحجب المودودي الكتابيين عن المشاركة فى الحكومة ومجالس الشورى سواء بالانتخاب أو العضوية تأسيساً على ما جرى فى دولة المدينة وزمن النبى. وإن كان المودوى قد ذهب إلى أنه من الممكن للكتابيين أن يشكلوا مجلساً نيابياً يعنى بشئونهم ويعمل بما ارتضوه من قوانين بعد تصديق رئيس الدولة، وتكون مهمته رفع شكواهم ولسيد قطب رأى واضح الحدة والجفوة من أهل الكتاب، الذميين فى المجتمع المسلم فبعد أن أثبت قطب جاهلية المجتمعات اليهودية والنصرانية بعد ما لحق التحريف برسالتها من خلال تصوراتها الاعتقادية التى لا تخص الله وحده بالألوهية، بل تخلع على هيئات من البشر خاصية الحاكمية العليا، وبعد أن أثبت قطب جاهليتها من خلال شعائرها وطقوسها المنبثقة عن تلك الاعتقادات المحرمة، اعتبر قطب العلاقة بين تلك الجماعات والمجتمع المسلم علاقة تعارض دائم ومستمر لا يتحقق معه التقاء فى كبيرة أو صغيرة لكون أهل الكتاب لا يبيغون إلا تحويل المسلمين عن دينهم الحق، بينما يسعى المسلمون فى المقابل لنشر دينهم وتعبيد الناس لله وحده، وتحطيم الطواغيت والأنظمة والقوى التى تقهر على عبادة غير الله (١٥٦).

ودعا قطب إلى المفاصلة الكاملة داخل المجتمع بين الصف الذى يقف فيه المسلم، وكل صف آخر لا يرفع راية الله، ولا يتبع قيادة الرسول، ولا ينضم إلى الجماعة المسلمة التى تمثل حزب الله. ولأنهم من أصحاب العقائد الجاهلية، رأى «قطب» أنه يجب على المسلمين حربهم حتى يعلنوا الاستسلام ويدفعوا الجزية، ثم بعد ذلك يتركون وشأنهم. والإسلام، فى رأى «قطب» لا يوفر ولا يرتب للذميين فى المجتمع المسلم، غير الحماية وحرية الاعتقاد والممارسة الدينية والرحمة والبر، داخل الدولة المسلمة، فإنه لا يقر لهم حق المساواة الكاملة بغيرهم من المسلمين، ماداموا لم يتحرروا وجدانياً، والذى يحول بينهم وبين التحرر الوجدانى، هو وجود أنظمة طاغوتية، ومن ثم فبمجرد تحطيم هذه الأنظمة وقهرها، فإنهم سيدركون تلقائياً ما كانوا فيه من ضلالة، وسيهتدون بنور

الإسلام. ولكن حتى يحدث ذلك فإنهم يدفعون الجزية، ولا يتمتعون بالمساواة الكاملة، وبالتالي لا حق لهم، استبعاداً في تقلد مناصب الولاية في الدولة الإسلامية^(١٥٧).

ونحن نجد في وثائق الجماعات الإسلامية، وفي ملفات القضايا الخاصة بها، تكراراً لكل تلك الأطروحات والصيغات الخاصة بالموقف من الآخر الدينى. داخل المجتمع المسلم إن «صالح سرية»، مؤسس جماعة الفنية العسكرية، يؤكد على عدم جواز الاستعانة بغير المسلمين في أى من القضايا والأمور التوجيهية، وإن أجاز ذلك في القضايا والأمور ذات الطابع الفنى المعروف. وطالب «سرية» بتطبيق الشريعة الإسلامية وأحكامها على غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ليس فقط في المسائل المتعلقة بالقانون العام، ولكن أيضاً في مناطق القانون الشخصى والأسرة فمثل هذا التطبيق، فى رأيه، من شأنه أن يعمل، وبمرور الزمن على إزابة ثم اضمحلال الجماعة القبطية كجماعة دينية داخل المجتمع المسلم^(١٥٨).

وارتأت جماعة المسلمين، التكفير والهجرة، أن محاسبة الحكام، وإن كانت حقاً من حقوق المسلمين من أفراد الرعية. فمثل هؤلاء لا حق لهم إلا فى إطار الشكوى من ظلم الحكام لهم أو الشكوى من إساءة تطبيق احكام الإسلام عليهم. والشورى تكون حقاً خالصاً للمسلمين فحسب فى الدولة الإسلامية، ولا تحق لغير المسلمين، لأن مجلس الشورى من أركان الحكم الإسلامى، ولا يصح أن يتقدم لعضويته كافر، حتى لا يحكم كافر مسلماً، كما أن مجلس الشورى تبحث فيه قرارات الحكومة الإسلامية، ولا يصح بحال أن تعطى أسرار هذا المجلس لكافر بحكم عضويته فى المجلس^(١٥٩).

وتطرح كل من جماعة الجهاد، والجماعة الإسلامية، مفهوم السيادة الإسلامية المطلقة. فالحكم والسلطة فى المجتمع الإسلامى، فى رأيهما، لا يكون إلا بأيدي المسلمين، دون مشاركة من أى طرف آخر. وعليه فلا يحق للأقباط وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى كأقلية سياسية فى مصر، لا يحق لهم المشاركة فى السلطة التى تدير شئون المجتمع المسلم وتصنع القرار فيه. وانما من الممكن قبولهم كأقلية دينية واجتماعية، مع اعتبار أن المساواة المطلقة بين المسلمين والأقباط من المصريين غير واردة لأنها، أى المساواة، ترتبط بالعدالة، ولا عدل فى مساواة الأقلية بالأغلبية مساواة تامة، كما أن المساواة تكون بين أناس متساوين أصلاً، أما إذا تميزت فئة عن الأخرى بإسلام الأولى وكفر الثانية مثلاً، فإنه من العبث أن تحاول التسوية بينهما. فالكافر لا تجوز ولايته، ولا بد أن يدفع الأقباط الجزية للدولة المسلمة^(١٦٠).

ووفقاً لهذه الصيغات والمحددات للعلاقة بالآخر الدينى، فإن الأقباط بحكم كونهم غير مسلمين تتم معاملتهم كأهل ذمة، وتعتمد جنسيتهم على الانتساب غير الشرعى

للإسلام. وتكشف التحقيقات التي أجريت مع عناصر من الجماعتين، الجهاد والجماعة الإسلامية، عن الدعوة للقطيعة والجفوة والتشدد الواضح إزاء الأقباط من أهل مصر، لأنهم في رأى الجماعتين، حرقوا كلام الله عن موضعه، وتجاوزوا الحد الفاصل بين السماحة والتفريط بأن مضوا في استعراض قوتهم، إذا يتعمدون دق نواقيس كنائسهم وقت الآذان للصلاة وفي يوم الجمعة. ويوزعون نسخ الأناجيل في المحال العامة، ويكسسون السلاح في منازلهم وكنائسهم حتى يكون لهم إذا أمكنهم، إشهاره للتعدى على أرواح المسلمين والاستيلاء على البلاد^(١٦١).

وفي مواجهة سياسة تدليل النصارى من قبل النظام الجاهلى الكافر حاكم مصر، والتي اتخذت شكلا انتشار الكنائس، وبناء بعضها على نفقة الدولة وتراخيها في ردع المتآمرين من الأقباط على الإسلام، قسمت الجماعتين الأقباط من أهل مصر إلى ثلاث فئات تبعاً لما إذا كانوا يوجهون مالهم، أو سلاحهم، أو كليهما معاً ضد المسلمين. وتراوحت من ثم عقوباتهم بين المصادرة والقتل، أو كليهما معاً. وتبعاً لذلك قررت الجماعتان وجوب تدمير كل المؤسسات التي تقف بين غير المسلمين ودخولهم إلى الإسلام. وكان ذلك يعنى إعلان الحرب على الكنيسة القبطية والدعوة إلى تدميرها وهدمها باعتبارها المؤسسة الرئيسية للأقباط. وقد قام أعضاء من الجماعات الإسلامية بمهاجمة الكنائس القبطية وإشعال النيران فيها وتحريقها، كما قاموا بقتل عدد من الأقباط في مدن الجمهورية، خاصة في مدينتي أسيوط ولنجع حمادى، وقام آخرون منهم بمهاجمة محلات الذهب التي يملكها الأقباط ونهب محتوياتها واعتبارها غنيمة حرب، كما تمكن عدد من أعضاء جماعة التوقف والتبين المنشق عن الجهاد بتنفيذ هجمات مدمرة على سيارات ومكتبات يمتلكها مصريون أقباط في مدينة الفيوم^(١٦٢).

خامساً - خاتمة : فى نقد المشروع وتعيين هويته الاجتماعية .

نحاول هنا تنفيذ الادعاء بثوروية الجماعات الإسلامية وتقديمها بنقد ما طرحته من تصورات فى مشروعها لبناء المجتمع والدولة المسلمة . وبداية ، نذكر أن المعيار الذى نعتمده فى نقد المشروع ليس هو مطلق الدين وصحيح الإيمان على نحو ما تذهب إليه الجماعات ، وإنما المعيار لدينا هو الدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية للتصورات المطروحة فى المشروع إذا ما تم الاسترشاد بها فى أمور حياتنا وفى تنظيم المجتمع والدولة بالفعل . ونحن نرى من جانبنا أن اللغة الدينية التى يصطنعها مشروع الجماعات الإسلامية واعتماده مطلق الدين وصحيح الإسلام للحكم على المجتمعات والدول والنظم والأفراد - مؤمنة وكافرة - وفى وضعه وتقييمه للسياسات والممارسات - مسلمة وجاهلية - هو ، فى رأينا حجب للمصالح المادية الحقيقية وطمس لحقائق الصراع الاجتماعى والسياسى الذى يخوضه أعضاء الجماعات الإسلامية بحسبانهم عناصر تنتمى إلى تكوينات اجتماعية طبقية بعينها .

فالجماعات الإسلامية السياسية ، وإن ربطت اسمها بالدين ، واستلهمت تصوراتها منه ، واحتمت بتشريعاته فى مواجهة الواقع ، فإنها لا تستطيع أن تتحرر من انتمائها إلى تناقضات هذا الواقع . فهى فى الحقيقة ليست إلا جماعات سياسية تطمح للوصول إلى السلطة السياسية مثل غيرها من الجماعات والأحزاب السياسية الأخرى لتشغيل مشروعها ، وهى تناضل من أجل ذلك بكل الأشكال ، ولكنها فى نضالها تعتمد على الدين والوعى الدينى من أجل تحقيق أهدافها ، وعليه فمعركة الجماعات الإسلامية مع نظم الحكم فى مجتمعاتها لا يمكن ردها بحال إلى معركة بين الإيمان والإلحاد ، أو التوحيد والشرك ، كما تدعى الجماعات ، وإنما هى معركة ذات مفردات اجتماعية وسياسية واقتصادية ، وكل ما هنالك دفع الجماعات للدين ليكون فى قلب الصراع السياسى والاجتماعى كعامل ذى فاعلية بالغة فى عمليات التعبئة والحشد ، وسعيها لإكساب مشروعها طابعاً دينياً يضيف عليه المشروعية والقداسة لتبرير المشروع وتسويغ قبوله .

يتسم المشروع فى مجملته بالدوجما Dogmatism فى أحكامه ومواقفه ، فالنهج القويم لدى الجماعات هو اعتماد النصوص فى تشخيص الواقع الراهن والحكم عليه ، ورسم صورة المجتمع المنشود . وهى تؤمن بحاكمية النص الدينى وانفراد بالمرجعية ، استناداً إلى الإيمان والثقة المطلقة فى مصدر النص وعصمته . وهذه المرجعية ، فى رأى ، من شأنها أن ترسخ ما يمكن تسميته بثقافة الاتباع والنقل والذاكرة . إن وثائق الجماعات

لإسلامية والتي ضَمَنَتْها ملامح مشروعيها المجتمعي، تحفل في معظمها بالاستشهاد الدائم بالآيات والأحاديث النبوية ومواقف السلف وما قدمه أئمة الفقه وعلماء الدين الذين درسوا النصوص وشرحوها، والأدلة التاريخية المنتقاة بأسلوب تحكّمي لتتفق مع الآيات والأحاديث، وذلك إلى الحد الذي يمكن معه تقرير أن المشروع جاهزٌ دوماً بالدليل الثقلي على صحة أحكامه. فالنص عنده هو الحكم والدليل، والنص حاسم، ولا اجتهاد مع النص، وبالكلمة يأمر النصر وينهى ويملك أولويته على الرجوع بأسره، ويصوغه وفق رؤيته، ويمارس سلطته عليه.

يبدأ المشروع بمسلمات لا تقبل الجدل والنقاش، فالحاكمية الإلهية غائبة والجاهلية والكفر حاضران في كل ما حولنا نظاماً وفكراً وسلوكاً، وكل طرائق العيش، وواجبنا كمسلمين حقيقيين أن نرد الحاكمية لله ونقيم دولة الخلافة من جديد. والمشروع يرتب كل بنائه المتسلسل على هذه المسلمات اعتماداً على الدليل الديني والثقلي. فثمة نموذج مجتمعي سالف مرحلة ووعياً وممارسة. وهذا النموذج يتم عزله عن سيرورته التاريخية، وشروط تشكله الاجتماعي بدفاع غير مشروط وغير تاريخي عن مطلقة هذا النموذج وخيريته وصلاحيته في كل زمان ومكان. وبه تتم مواجهة خطر الجاهلية الجديدة وأنظمتها الكفرية. والمشروع يبدأ انبهاره بالعصر الذهبي الأول للإسلام، وبكل ما يروى عن ماضي السلف والعدول والخوارق التي تنسب إليهم، وهو يحاول عبثاً إعادة الزمن، لإعادة تجربتهم بتمامها. وساعد على ذلك أن جانباً من الكتب التي تروى تاريخ الإسلام، افتقرت إلى الحديث عن العدل الموضوعي الذي يكون من شأنه تناول ذلك التاريخ بقدر من الجسارة والجرأة التي تنزع كل قدسية يتم خلعها في كل ما هو قديم، وكل ما وصلنا من السلف.

وكان من جراء اعتماد الجماعات هذا النوع من المرجعيات، أن سيطرت على نظرتها إلى التطور التاريخي فكرة التراجع التاريخي، ونظرة الهبوط لخط بيان التطور والتقدم عبر التاريخ فالإيمان يتراجع والتقدم عبر التاريخ فالإيمان يتراجع والتقدم والخيرية تتراجع بمرور الزمن والتاريخ، ومن ثم، سعت بعض الجماعات الإسلامية من خلال تشغيل إرادة المفاصلة والعزلة، إلى العيش في الماضي دون الحاضر وعملت على بعث الأموات فكراً وسلوكاً واستفنائهم في شئون حاضر الأحياء ومستقبلهم وكان من شأن هذه الاحالة إلى الماضي، أن صارت حجاباً يحول دون رؤية الحاضر وفهمه. فالجماعات انغمست في كتب التراث لتبحث عن أجوبة لتساؤلات الحاضر، فإذا بها تُعيد طرح كميات ضخمة من إشكاليات الماضي التي تجاوزها المجتمع بحكم نوااميس التطور.

والفكرة المحورية في مشروع الجماعات الإسلامية هي، ببساطة شديدة أن خلاصنا

والاجتماعية... السائدة والحاكمة والموصوفة بكونها غير إسلامية. بل إن طموح أصحاب المشروع يمتد ليطن في شريعة الحضارة الحديثة برمتها، فهي حضارة مادية وخارجة على شرع الله، وهم يعلنون في مشروعاتهم عن الإسلام كعلاج لكل مشكلات العالم.

ولكن عندما نسأل أصحاب المشروع عن كيفية العودة إلى الإسلام وإقامة عالميته الثانية، فإننا لا نجد من إجابة سوى أن نعود إلى ديننا ونقيم حاكمية الله، ونأسى بأسلافنا. أولئك الأسلاف الذين لم يدركوا عصرنا، ولا كان بمقدورهم أن يتنبأوا به ويفهموه، ومن ثم يتركون لنا في تراثهم الإجابات والحلول التي نحتاجها اليوم لمواجهة مشاكلنا الراهنة. وما كان على أسلافنا أن يفعلوا ذلك، فضلاً عن أننا أعلم منهم بأمور ديننا. فالإجابات وحلول المشكلات، إنما تصوغها الجماعات الإسلامية الحية في كل زمان بفعل إعمال العقل والتفكير في المشكلات التي تواجهها، وهي لا تستمدّها من أناس عاشوا في عهود سحيقة.

الجماعات الإسلامية، إذن، تعلن رفضها لكل ما هو قائم، إلا أنها في مشروعاتها البديل افتقرت إلى التحديد الدقيق للأسباب الحقيقية لأزمة المجتمع بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، التي تأخذ بخناق أعضائها، بل إنها عازفة عن معرفة الأسباب الدنيوية لهذه الأزمة بلغة الاقتصاد والاجتماع والسياسة... وأقصى ما طرح من قبل الجماعات هو مخالفة أحكام الشريعة، وضرورة إقامة حكم الله.

وفي تقديري، أن هذا المنهج في التشخيص، وهذه الطريقة في التفكير، والتصورات التي تأتي عن طريقها، تمثل تجسيدا تقليدياً لمفهوم الوعي الزائف والمشوه. فتشخيص الجماعات للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي...، يتضمن تقنياً وتشويهاً لحقيقة الواقع، وليس كشف مضمونه الحقيقي والقوانين الفاعلة في حركته وتطوره. وهي تفسر الظواهر بغير عللها الحقيقية، وتستبدل الواقع المعاش بما هو وهمي، وتلجأ إلى سلطة الدين لإعاقه نضج وتمايز كل وعي مغاير لما تطرحه. هذا فضلاً عن أنها تكرر أساليب للممارسة السياسية من شأنها أن تحرف مسار النضال القومي والشعبي إلى اتجاهات عقيمة وذات مردود سلبي في نهاية المطاف، ومن شأنها أن تهدد الوطن بالتفسيخ والتفتت على أسس دينية وطائفية.

وبإمكاننا أن نحدد ثلاثة مظاهر أساسية لتشوّه وعي أعضاء الجماعات الإسلامية من خلال فحص التصورات المطروحة بخصوص مشروع المجتمع والدولة الذي تطرحه الجماعات. فالمشروع ينطوي على اختزال أخلاقي، إذ يتجاهل أى تحليل منطقي وتجريبي للظواهر الاجتماعية، إذ تتم إحالتها إلى علل في مجال الأخلاق والدين. فالتطبيقية والاستغلال تفسر بالمشيئة الإلهية وحب المال والتعلق بالدنيا، والاستبداد السياسي

مردود إلى فسَاد خلق الحاكم وميله إلى السيطرة، والفساد المستشري مردود إلى تحرر المرأة وخروجها وتبرجها، والتبعية الاقتصادية والسياسية سببها سيطرة اليهود وهيمنتهم على مقدرات العالم.

وينطوى المشروع أيضاً، على اختزال اجتماعي. فالجماعات ترفض الاعتراف بأى مفهوم اجتماعي أو ثقافي أو دنيوي، خاصة فى مجال الإنتاج الإبداعى للبشر، لكونه لا يتفق مع التعريف الذى تفتصبه من الدين للجماعة والمعرفة، وأخطر أوجه الاختزال هنا، هو نبذ الوحدة الوطنية، والعمل على تحطيمها، فتصنيف أعضاء المجتمع إلى مسلم ومسيحي كافر، ومسلم صحيح الإيمان، وآخر فاسق أو مرتد أو كافر...، وتكفير كل من هو خارج الجماعة وتكفير الجماعات بعضها البعض... كل هذه تصنيفات من شأنها أن تبعث الانقسامات من مكانها، وهى تستبعد التسامح واحترام عقائد الآخرين، وتُكرس التعصب. والجماعات فى هذا لا تقبل عادة الحل الوسط، فإما الإسلام أو الجاهلية. وهى ترفض التعايش مع الإقرار بحق الغير فى الاختلاف دينا وفكراً... ولا تقبل الاندماج فى المجتمع على أساس المساواة فى المواطنة، لأن دولتهم عقيدية، والإسلام هو جنسية المسلم. ولا تعترف الجماعات بالتعدد السياسى، وهى تسمى صراعها السياسى مع الخصوم والمخالفين لمشروعها بالجهاد، بقصد إلصاق تهمة الكفر بهم. ومن أعمال الجهاد، العدوان ونهب ممتلكات الكفار وتدميرها وإرهابهم واغتيالهم. ولابد من تربية الأعضاء تربية جهادية تجعلهم يحبون الموت كما يحب الناس الحياة!... ولعل فى موقف الجماعات من المصريين المسيحيين، وتهديدهم لمفكرى الأمة ومبذعيها، واغتيال بعضهم، ما يكشف بجلاء عن مدى بُعد الجماعات عن قيم التسامح، وإنكارها لمبادئ حقوق الإنسان.

والمظهر الثالث لتشوه وعى الجماعات الإسلامية، كما تكشف عنه التصورات المطروحة، هو ما تنطوى عليه تلك التصورات من انطباعية تأمرية تقوم على إطلاق الاتهامات واستدعاء وفرة من صور التهديد الآتى من كل الجماعات غير المسلمة دون تمييز، وهى الجماعات الحاكمة على الأمة، الخائفة من بعث الإسلام، الطامعة فى خيرات المسلمين، المتآمرة على حضارتهم. وهذه الجماعات تتمثل فى اليهود، والغرب المسيحيين الصليبيين والشيوعيين، وكل أهل الكفر، ومعهم العملاء المحليون من أهل التشكيك والنفاق من العلمانيين والشيوعيين والليبراليين والبعثيين والأقباط، وغيرهم من الكفرة والمُلاحدين المتآمرين مع الأجنبي.

ونلمح الإنطباعية التآمرية أيضاً، فى مقابلة الجماعات لذاتها بالآخر المُعمم فى مجال واسع الثنائيات، لا ترى فى العالم إلا خيراً وشرّاً، إيماناً وكفراً، إسلاماً وجاهلية، أنصاراً وخصوماً. وهذه النظرة تتجه إلى تنزيه الذات، أى الجماعات وتقديسها، فهى الفرقة

والمستخدم فى التداول، وأيضاً الضرر الذى أحدثته المؤسسات المتماثلة التى تديرها شركات التجارة الكبيرة.

ويعد إمكانية تحقيق العدل والمساواة الاجتماعية اعتماداً على سلطة الدولة مطلباً هاماً وملحاً للطبقة الوسطى. فالوضع الاقتصادى الضعيف خاصة للشرائح الدنيا والوسطى منها، وافتقارها السلطة على رأس المال الكبير، والخوف من التردى والسقوط إلى صفوف الفقراء والطبقة الدنيا، كل ذلك يجعلها تعول على سلطة الدولة كأداة لإعادة توزيع الدخل وحمايتها من البؤس الاقتصادى وسلطة رأس المال الكبير. كما أنها تعول على سلطة الدولة لقمع الفقراء والحيلولة دون توليهم السلطة. وهذا يفسر لنا عداءهم وكرههم، أعنى أعضاء الجماعات، وخصوصتهم لكل من الرأسمالية والشيوعية. ولقد وجدت الشرائح الدنيا والوسطى من الطبقة الوسطى، نفسها فى تلك الصياغات والتأويلات التى طرحتها للإسلام كحل مثالى لأزماتها، ولضمان وكفالة مصالحها بالسعى للسيطرة على السلطة السياسية وهذا ما يؤكده أن الوصول لسلطة الدولة واستخدامها لتشغيل مشروعاتهم هو هدفهم الأساسى (١٩٦٦).

إن مراجعة التصورات التى طرحتها الجماعات الإسلامية الأصولية السياسية بخصوص مشروعاتها المجتمعية، تكشف عن أننا بصدد أيديولوجية ذات طابع فاشى-Fas cism بالأساس. وفى دراسته عن الفاشية والديكتاتورية حدد بولانتزاس-N. Pou lantzas العناصر الرئيسية المكونة للأيديولوجيا الفاشية، أيديولوجيا البورجوازية الصغيرة فى الأزمة، ومن هذه العناصر عبادة القوة والتأكيد على مفهوم الدولة القومية، وشیوع النزعة الأمية العدوانية الحادة، وغموض مفهوم الأمة والذى تحاول من خلاله البورجوازية الصغيرة إنكار مقولة الصراع الطبقي. وسيادة النزعة العسكرية المراكبة لنوع من الحكم الشمولى الفاشى، والتأكيد على ضرورة الزعيم الفرد المطلق، والميل إلى العنف والإيمان بحكم النخبة واستبعاد العامة والاستعلاء عليهم، والتعصب للوطنية والتأكيد على العنصرية والتمييز العنصرى الذى يحول دون الاندماج، ويرسخ مزاعم التفوق والسيادة والوصاية على الغير. والتأكيد على الوحدة والتجانس الاجتماعى الذى يحول دون تفجر الصراعات الطبقيّة، وإعطاء دور هام واساسى للتربية العسكرية والتشكيلات العسكرية، وسيادة نزعة معادية للعمل والعقل فى مقابل التأكيد على الغرائز والعواطف والانفعالات والمشااعر (١٩٦٧).

وهذه العناصر السابقة التى حددها بولانتزاس كأسس تميز أيديولوجية الفاشية، تشكل محاور أساسية وسمات ثابتة، ظاهرة وضمنية فى التصورات المطروحة فى مشروع الجماعات الأصولية الإسلامية، وفى ممارساتها المؤكدة، فهى أيضاً تعبر عن أيديولوجية

فاشية تكتسى برداء ديني وتنعكس في ممارسات الجماعات واتجاهاتها السياسية. ولعل أفضل تجسيد لها تلك الميلشيات العسكرية المسلحة التي استطاعت الجماعات تطويرها عبر عقدين من الزمن لتمارس القهر الاجتماعي والسياسي على عموم المصريين بدعوى إلزامهم بالشرع، كما تظهر كجهاز عسكري متخصص في عمليات الاغتيال وأشكال العنف الموجه ضد الحكم والمبرر بدعوى دينية(*) .

الآن، وبالنظر إلى ما قدمناه في فصول الكتاب من رصد لأفكار وممارسات الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة، وبالنظر إلى التحليل الذي قدمناه في هذه الخاتمة، هل يمكن أن تُصنّف هذه الجماعات، اجتماعياً وسياسياً، على أنها جماعات ثورية؟ إن الإجابة عندنا تكون بالنفي، وذلك في ما تكشف لنا من مراجعة ما تحمله هذه الجماعات من أفكار وتصورات، وقى ضوء ما أقدمت عليه من ممارسات مؤكدة.

فالثورة تعد انعطافة جذرية بنائية حقيقية في مسار التطور الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع وتكون من شأنها أن تنقل المجتمع إلى مرحلة أرقى في سلم التطور الإنساني. انعطافة كيفية تهدم البناءات الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية القائمة والتي استنفدت دورها التاريخي وصارت معوقة لتتقدم البشر وسعادتهم لتستبدلها بأبنية أخرى جديدة أكثر ملاءمة وتقدماً وتحقيقاً لإنسانية الإنسان. والجماعات التي نحن بصدددها تروج لفكرة التطور التراجعي للتاريخ، وتتهم أن مستقبل أمتنا كامن في ماضيها. وهي في فكرياتها وممارساتها تمثل خطراً داهماً مدمراً للوطن يهدده بالتفسخ والانحلال على أسس دينية وطائفية، وتتخذ طابعاً تخريبياً هدفه الأساسي والوحيد تقويض دعائم النظام الاجتماعي برمته بزعم جاهليته وكفره. وهي في هذا لا تقدم لنا بديلاً مقنعاً، وتعجز حتى حال استيلائها على سلطة الدولة عن تحقيق تغييرات بنائية حقيقية لأنها تفتقد إلى التنظيم الضروري بكوادره وقواه البشرية المدربة والمؤهلة للثورة والإمساك بالسلطة، هذا فضلاً عن افتقارها للتأييد والسند الشعبي الضروري للثورة والاستيلاء على السلطة.

إننا لا يمكن أن نطلق صفة الثورية على عمليات تهديد الوطن بالتخريب الاقتصادي، والزعم بأن المبادئ الاقتصادية التي توارثناها عن العقود القديمة لا تزال صالحة وكافية لضبط وتوجيه الأنشطة الاقتصادية المعاصرة كافة من صناعة وإنتاج علمي وتكنولوجي. ولا يمكن بحال أن نطلق صفة الثورية أو الانتفاضة الشعبية والثورية المسلحة على عمليات تكفير الخصوم السياسيين والفكرين وإباحة إقامة حد القتل للأحاد من الرعية حسب تقديرهم الخاص لمواجهة من يرونه قد ارتد عن الإسلام حال تقاعس السلطة الرسمية عن إقامة هذا الحد، ودون إذن أو تفويض منها بإقامته. إن عمليات الإرهاب وتدمير استقرار المجتمع، والإبادة الجسدية وقتل حراس الأمن ورجال الدولة والمواطنين الأبرياء، لا يمكن

بحال أن توصف بكونها انتفاضة شعبية وثورية، وإنما هي في الحقيقة جُمُوحٌ ومد فاشي جديد يكتسى بأردية ومزاعم دينية.

على صعيد الفكر، الجماعات لا تحمل أهدافاً ثورية ولا تقدم رؤيةً برنامجيةً تنمويةً شاملةً، تقدم بها ومن خلالها حلولاً موضوعية لمشكلات الجماهير ومعاناتها، وهي لا تفتح طرقاً جديدة لتجاوز أوضاع الجهل والفقر والتخلف والقهر. فهي ليست مسئولة، في رأيها، عن واقع يقف بمنأى عن شرع الله، والحلول ليس هذا أو أنها، وإنما المطلوب أولاً أن يكون الإسلام في السلطة والحكم. وإذا كانت الثورية تقتضي الإبداع البشري، فالجماعات باعتماد الاتباعية والنقل والنصية الحرفية، وبالخضوع لسلطة الأسلاف وباستخدام سلاح التكفير، تواد كل إبداع بشري وتدمغه بالقصور والمحدودية والضلال.

وكانت الجماعات في ممارساتها وفي سياق دعوتها للمفاصلة مع المجتمع الجاهلي الكافر، وبالمشاركة مع أجهزة الدولة الأيدولوجية، أقول كانت سبباً في إلهاء الناس وتضليلهم وتغيب عيهم وتزييفه، ولم تكن قوة تقدم واستنارة وإبداع تعمل على إنضاج وعي الناس وتنويره. وذلك بأنها شاركت في شغل الناس عن معاركهم الحقيقية من أجل الخبز والمسكن وفرصة العمل والحرية، ومن أجل حياة تليق بالإنسان، بل دفعتهم إلى متاهات لمعارك وهمية يتم استحضارها من الماضي البعيد ضد الغناء وضد الموسيقى وضد تعلم المرأة وخروجها واشتغالها، وتحديد أي نوع من الغناء والموسيقى وأشكال الفنون كافة، والعلم والعمل، يكون مسموحاً به من وجهة الشرع والدين، وأيهم يكون غير مسموح به. وبالتالي ظهر على السطح وشاعت شواغل وملهاة مفتعلة صرفت الأنظار عن حقيقة ما يحدث في مصر، وعن حقيقة المعركة التي كان يتعين على الجماهير أن تخوضها ضد سياسات الإفقار وغياب العدل وليس ضد الموسيقى والأغاني، ضد القهر والاستبداد وتزييف إرادتها وليس ضد خروج المرأة وتعليمها واشتغالها. معركة تخوضها من أجل حياة تليق بالبشر وتحقق فيها إنسانيتهم وليس من أجل جلباب قصير وما يحركهم أصلاً تجاه أي مشروع نهضوي أو تنموي، ليس هو مزاجهم الديني، وإنما تتحرك الناس للتغيير بحافز من مصلحتهم الاجتماعية والحياتية وأمور معيشتهم.

يبقى في هذه الخاتمة الإشارة إلى قضيتين أساسيتين على صلة وثيقة بموضوعنا. القضية الأولى تتعلق بأشكال التعامل والمواجهة التي يعتمدها نظام الحكم الآن في مواجهة الحركة الأصولية الإسلامية السياسية بالإطلاق والتيار الجهادي أو الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة بالتخصيص. فالنظام يتجاهل أنه بصدد ظاهرة موضوعية لا سبيل إلى إنكارها، ويعتمد سياسات الإقصاء من الساحة السياسية والقمع الأمني والاقتلاع المادي العنيف، ويتجاهل ويتغافل عن أشكال المواجهات السياسية والاقتصادية

والثقافية... الأخرى المطلوبة.

لقد أثبت تصاعد أعمال العنف الأخيرة أن المواجهات الأمنية وحدها لم تعد قادرة على محاصرة هذا المد الفاشي العنيف، وبيئت أن مواجهة الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة بالقمع الأمنى وحده لن يكون حلاً للخطر الذى يتهدد المجتمع بأسره. بل إن الاعتماد على أجهزة الأمن وحدها فى محاولة الاقتلاع المادى العنيف للجماعات قد أدت فى بعض الأحيان إلى توحش هذه الأجهزة واستئسادها فى مواجهة المجتمع المدنى وأفراده بالإطلاق، وإلى إقدامها على انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان شملت التعذيب وأخذ الرهائن وعمليات العقاب الجماعى والاعتقال التعسفى. وهذه الممارسات فى محصلتها تزيد من حدة اليأس وتدفع إلى مزيد من العنف، كما أنها قد تدفع البعض للتعاطف مع الجماعات، وفى ظروف محددة قد تدفعهم إلى الانخراط فى تنظيماتها المسلحة.

إننا على يقين بأن الأوضاع الراهنة، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية على ما هى عليه، إنما يعنى بقاء الجذر الأصيل الذى سيظل ينمو ويبرز ليفرغ كل أشكال العنف ويفاقم حدتها، وبالتالي فالمهمة المطروحة الآن هى ضرورة استئصال هذا الجذر، أو على الأقل محاصرته بمواجهة حاسمة وشاملة وصادقة لكل الأوضاع المتردية، ولكل ما يجرى على أرض الوطن. وهذه هى القضية الثانية التى تؤكد عليها فى خاتمة البحث. وهى ضرورة البحث صيغة للمواجهة والنهوض، تمثل الحد الأدنى الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى الذى يصون مصالح أوسع الجماعات الوطنية والاجتماعية داخل الوطن، وتصلح للمشروع فى تأسيس جبهة وطنية، فى إطار التعددية، تجمعهم وتعبئ طاقاتهم وقدراتهم لمواجهة تحديات الوطن كافة. ولكن هذه الصيغة وتأسيس هذه الجبهة يقتضى بل يشترط بداية ضرورة إحداث تغييرات جذرية فى سياسات وممارسات نظام الحكم ومؤسساته الحاكمة.

على المستوى الاقتصادى، يقتضى التغيير ضرورة المواجهة الحقيقية والشاملة لكل المخاطر والأعباء الاقتصادية الناجمة عن التحول والتى أحالت حياة الأغلبية إلى جحيم مستمر وعلى جبهات متعددة. ويقتضى هذا التغيير، النظر فى ضرورة إحداث تغييرات جوهرية فى توزيع الدخل بما يحقق إقراراً للعدل والمساواة الفعلية، ومواجهة جادة للطفيلية بأشكالها، وللفساد الرسمى الذى انتشرت روائحه إلى حد أنها زكمت أنوف الغالبية من أهل مصر.

ويقتضى التغيير على المستوى السياسى ضرورة إحداث تحول ليبرالى حقيقى يسمح بتعددية سياسية فعلية، ويحقق احترام حقوق الإنسان، ويكفل إشراك القوى السياسية على تنوعها وتباينها، كافة ودون تخوين أو تكفير فى صيغة سياسية عملية نهوضية

وسلمية، تتبنى النموذج الديمقراطي كمرحلة أساسية وضرورية فى تطورنا المقبل، بما يتطلبه هذا النموذج من تطور سلمى واستقرار سياسى، وبما يتضمنه من إشاعة وترسيخ لقيم الحرية المسئولة والمساواة أمام القانون، وقيم التسامح أمام التنوع والتعدد السياسى والثقافى والدينى، والتأكيد على ضرورة الحل الوسط وعادة التعايش مع الاختلاف وقبوله، وتحقيق الاندماج الوطنى على أساس من المساواة بين أبناء الوطن، وإتاحة الحريات العامة وفتح كل منافذ المشاركة المنظمة والتعبير الحر لعموم المواطنين المصريين كافة للإسهام فى صنع السياسات واتخاذ القرارات التى تشكل مجرى حياتهم.

إن تبنى هذا النموذج يعنى أولاً تجاوز الدولة ذات الدور الشمولى وإعادة الاعتبار للمجتمع المدنى ومؤسساته، ودعم الآليات اللازمة والدافعة لتحرره. ويعنى ثانياً، الاعتراف بشرعية القوى السياسية المحجوبة عن الشرعية، وبالتحديد الحركة الشيوعية والإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية السياسية. فهذه التيارات السياسية من حقها الوجود والتعبير الحر عن نفسها من خلال وسط اجتماعى ديمقراطى يتيح لها إمكانية خلق مؤسساتها العلنية الشرعية بعيداً عن سلطة الدولة وتسلطها. ويعنى ثالثاً، إتاحة الفرصة للجماعات الإسلامية السياسية المسلحة لتتحول عن العمل السرى المسلح المغلق لتصبح تنظيمات سياسياً علنياً ينبذ العنف ويحترم حق الاختلاف ويلتزم بالمشروعية السياسية وقواعد الديمقراطية، ويتجاوز فقه التجهيل والتكفير، ويجتهد فى إحياء فقه التحرر والتقدم الاجتماعى والفكرى، ويؤكد على أولوية العمل الاجتماعى والسياسى السلمى والنضال الثقافى لتحديث ذهنية المصريين وتعبئتهم لصالح برنامج وطنى قومى بالأساس. ويعنى هذا النموذج أخيراً إتاحة المجال أمام المناقشة الجسور لكل تراثنا بغرض بحث ما فيه من عناصر عقلانية مسهيرة تسمح بتجاوز النقل والاتباع، تهدم ثقافة الذاكرة وتعيد بناء العقل الناقد الذى يتولى مهمة النقض الجذرى لدعائم فكر التجهيل والتفكير، ويندفع إلى آفاق العقلانية والإبداع والتفاعل الإيجابى الخلاق الذى يعتمد كل تجاربنا الوطنية والقومية التى تشكلت فى مخاض التغييرات العالمية المحيطة وتحدياتها وأفكارها.

مواضيع الفصل الرابع

- ١ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق.
- ٢ - أقوال شكرى مصطفى فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا، مصدر سابق.
- ٣ - المصدر السابق مباشرة، وانظر أيضا:
Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islamic Group, op. cit. P. 435.
- ٤ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالبة، مصدر سابق، ص ٣-٤.
- ٥ - عبود الزمر (إشراف)، منهج جماعة الجهاد، مصدر سابق.
- ٦ - عمر عبد الرحمن (إشراف)، ميثاق العمل الإسلامى، مصدر سابق، ص ٤.
- ٧ - حسن حنفى (إعداد وتقديم)، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق.
- ٨ - مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ٩ - مراد وهبة، التنوير بين مصر وأوروبا، ندوة التنوير بين مصر وأوروبا، جامعة عين شمس القاهرة، ١٤-١٥ نوفمبر ١٩٩٢.
- ١٠ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالبة، مصدر سابق، ص ٦-١٨.
- ١١ - حسن البنا، إسلامنا، رسالة المؤمن الخامس، سلسلة صوت الحق، رقم، دار الاعتصام، القاهرة، ص ١٨ - ١٩ وانظر أيضا:
- ريتشارد ميشيل، الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ١٥٢ - ١٥٦.
- زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ - ١٩٤٨، مصدر سابق، ص ١٣٣ - ٤١.
- ١٢ - حسن البنا، الرسائل الثلاث، دعوتنا، إلى أى شئ ندعو الناس، نحو النور، كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الإسلامى، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٨٢ - ٨٤.
- ١٣ - حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، المكتب الإسلامى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩، ص ٩٦.
- ١٤ - حسن البنا، الرسائل الثلاث، مصدر سابق، ص ١٠ - ١٣، ص ٩٧ - ٩٩.
- ١٥ - انظر: زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨، مصدر سابق، ص ١٩٩ - ٢٥١.
- طارق المهدي، الإخوان المسلمون على مذبح المناورة، مصدر سابق، ص ٨٦ - ١٢٦.
- (*) سيد قطب، فى ظلال القرآن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢ - ١٩٥٧.
- سيد قطب، معالم فى الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠. وانظر أيضا:
- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية الثامنة، ١٩٨٨.
- ١٦ - محمد حافظ دياب، سيد قطب. الخطاب والأيدولوجيا، مصدر سابق ص ٩٩ - ١٠٧ وانظر أيضا:
- سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة الطبعة الشرعية التاسعة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧، ص ١٧ - ٢٨.
- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مصدر سابق، ص ٩ - ١١.
- ١٧ - حسن حنفى، الحكومة الإسلامية، ص ٥ - ٦.
- ١٨ - الإمام الخميني، دروس فقهية، فى المصدر السابق، ص ١٠ - ٢٢.
- ١٩ - المصدر السابق، ص ٢١ - ٢٢.
- ٢٠ - المصدر السابق ص ٢٧ - ٣٠.
- ٢١ - المصدر السابق، ص ٤١ - ٥٣، ص ١١٩ - ١٥٠ وانظر أيضا:
- فريد هوليداي، مقدمات الثورة فى إيران، مصدر سابق.
- Alphen, Joseph, The Khomeini International, Op. Cit., pp. 54- 60.
- Ahrari, Mohammed E., Implications of The Iranian Political Change for the Arab World, Op. Cit: pp. 17 - 29.
- (*) أقدم هنا تصورات ورؤى الجماعات الأصولية كما وردت فى الوثائق المختلفة للجماعات، وكما جاءت على لسان الأعضاء فى المحاكمات وفى المقابلات التى تمت مع بعضهم.
- ٢٢ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق، ص ٤٩، ص ٥٦ - ٥٧.
- ٢٣ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، مصدر سابق، ص ٧٠ - ٧٢، ص ٨٤.
- ٢٤ - عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٧٤ - ٧٧.

- ٢٥ - المصدر السابق، ص ٧٩.
- ٢٦ - شكري مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
- ٢٧ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ١٥٨.
- ٢٨ - أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٠ - ٣٣ وانظر أيضاً: سيد قطب معالم في الطريق، م. س. ص ٤٨ - ٤٩.
- ٢٩ - عمر عبد الرحمن (إشراف) ميثاق العمل الإسلامي، ص ١١٠.
- ٣٠ - عبود الزمر (إشراف)، منهج جماعة الجهاد. مصدر سابق.
- ٣١ - عمر عبد الرحمن (إشراف)، ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٠٩، ص ١٦٠.
- ٣٢ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، مصدر سابق، ص ٦٤.
- ٣٣ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق، ص ٤٠.
- ٣٤ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، ص ١٨ - ٢٠.
- مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامي في لبنان طره - القاهرة سبتمبر ١٩٩٣.
- ٣٥ - صالح سرية رسالة الإيمان، مصدر سابق ص ٤١ - ٤٢.
- ٣٦ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مصدر سابق. ص ١١.
- مقابلة في لبنان طره مع عضو من جماعة الجهاد الإسلامي، سبتمبر ١٩٩٣.
- ٣٧ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، ص ٨٤ - ٨٦.
- ٣٨ - المصدر السابق، ص ١٤١ - ١٤٥.
- ٣٩ - عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٨٨ - ٨٩.
- ٤٠ - صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ٤٣.
- ٤١ - صالح سرية، المصدر السابق، ص ٤٣ - ٤٥.
- ٤٢ - عمر عبد الرحمن، أصناف الحكام وأحكامهم، مصدر سابق، ص ٥٦ - ٦٠.
- ٤٣ - صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ٤٣.
- ٤٤ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، ص ١٤٧.
- ٤٥ - صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ٣٨ - ٤١.
- ٤٦ - انظر: - بحث وجوب العمل الجماعي ص ١ - ٣، ص ٩ - ١٤.
- من نحن وماذا نريد، ص ٢٢.
- ميثاق العمل الإسلامي، ص ٨٣ - ٨٨.
- ٤٧ - انظر: - بحث حتمية المواجهة، ص ٥.
- ميثاق العمل الإسلامي، ص ٨٣ - ٨٨.
- منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٤٨ - من نحن وماذا نريد، ص ٢٢.
- ٤٩ - بحث وجوب العمل الجماعي، ص ٣.
- ميثاق العمل الإسلامي ٦٢ - ٨٢.
- مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طره، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٣.
- ٥٠ - بحث وجوب العمل الجماعي، ص ٩.
- ٥١ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، ص ٥ - ٦.
- ميثاق العمل الإسلامي، ص ٩٢ - ٩٣.
- منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طره، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٣.
- ٥٢ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٥٣ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ١٤ - ١٩، ص ١١٥ - ١١٨.
- ٥٤ - المصدر السابق، ص ١٤، ص ٥٦ - ٦١.
- ٥٥ - بحث وجوب العمل الجماعي.
- ٥٦ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٦٥ - ١٦٦.

- ٥٧ - المصدر السابق، ص ٢٧.
- من نحن وماذا نريد؟ ص ٢٧ - ٢٨.
- ٥٨ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ٦٣ - ٦٥، ص ١٠٣ - ١٠٤.
- ٥٩ - بحث نصح الأمة في اجتناب دخول مجلس الأمة، الجماعة الإسلامية.
- ٦٠ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٦١ - شكري مصطفى، الخلافة، ص ٧ - ٨.
- ٦٢ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالبة، ص ١٨ - ٢٦.
- ٦٣ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٠٣ - ١٠٤.
- ٦٤ - بحث وجوب العمل الجماعي، ص ٢٩ - ٣١.
- ٦٥ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٦٧ - ١٦٩.
- ٦٦ - شكري مصطفى، الخلافة، ص ١٦.
- ٦٧ - المصدر السابق، ص ١٨ - ١٩.
- ٦٨ - المصدر السابق، ص ١٩.
- ٦٩ - المصدر السابق، ص ١٩.
- ٧٠ - المصدر السابق، ص ٢٥ - ٢٦.
- ٧١ - شكري مصطفى، الخلافة، ص ٥٧ - ٥٨.
- ٧٢ - مجلة المربطون، السنة الأولى، العدد الأول شوال ١٤١٠ هـ مايو ١٩٩٠م ص ١٢ - ١٤.
- من نحن وماذا نريد، ص ٢٣ - ٢٤.
- ٧٣ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٠٥ - ١١١.
- ٧٤ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- (*) المقصود هنا الواقعة التي تروىها سورة «عبس» في القرآن الكريم.
- ٧٥ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٧٦ - المصدر السابق، ص ١١٦.
- آداب الدعوة الفردية بالحوار والمناقشة ص ٣ - ٧.
- ٧٧ - ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية، تحقيق: صلاح عزام، دارالإسلام، القاهرة، ١٩٧٣. ص ٧٢ - ٦٧.
- ميثاق العمل الإسلامي، ص ١١٧ - ١٢٠.
- ٧٨ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٧٩ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٣١.
- ٨٠ - من نحن وماذا نريد، ص ٢٤.
- ٨١ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٣٢.
- ٨٢ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٨٣ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٢١.
- ٨٤ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٢٥ - ١٢٦.
- ٨٥ - مجلة المربطون، مصدر سابق، ص ٢٠ - ٢٢.
- ٨٦ - المصدر السابق، ص ٢٢.
- ٨٧ - عبد الآخر حماد، الأدلة الشرعية على جواز تغيير المنكر باليد لأحاديث الرعية، ص ٢.
- ٨٨ - منهج جماعة الجهاد.
- (*) في شهادة الشيخ محمد الغزالي أمام محكمة أمن الدولة العليا في قضية اغتيال الدكتور فرج فودة، ذكر الشيخ أن الاسلام يعطى لأحاديث المسلمين الحق في معاقبة المرتد دون تكليف وإذن تفويض من السلطة الحاكمة، وتحولت هذه الشهادة إلى فتوى في جريدة الشعب بتاريخ ٢٣ / ٦ / ١٩٩٣، تنص على أن الفرد مسلم ويدعوى الغيرة على الدين، أن يحكم على مسلم آخر بالكفر والردة، وأن يعطى لنفسه حق حل دمه، وأن يقوم بقتله مادامت السلطة الشرعية في رأى هذا المدعى قد قصرت في القيام بعقابه.
- راجع الأسئلة التي وجهها الأستاذ صلاح منتصر في عموده اليومية بجريدة الاهرام القاهرة بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٩٩٣،

- ١١٩ - شكرى مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
- ١٢٠ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- (*) لمة عناصر محدودة داخل الجهاد، بمن قابلتهم، أثارت أن التعددية السياسية يمكن إتاحتها داخل الدولة الإسلامية شريطة التزام الآخر السياسى بعدم الدعوة لتفويض أساس الدولة الإسلامية الممثل فى عقيدتها الدينية.
- ١٢١ - الجماعة الإسلامية والعمل الحزبى، مصدر سابق، ص ٧٦.
- عمر عبد الرحمن، كلمة حق، مصدر سابق، ص ٧٦.
- ١٢٢ - جماعة الجهاد الإسلامى، تحقيق الوحيد بقتال الطواغيت، ص ٧-٨.
- عبود الزمر (إشراف)، تحقيق الوحيد بقتال الطواغيت، ص ٧-٨.
- صالح سرية، رسالة الإيمان، م.س. ص ٣١-٣٤.
- ١٢٣ - الجهاد الإسلامى، وثيقة الجهاد ومعاليم العمل الثورى، مصدر سابق.
- الجماعة الإسلامية، تطبيق الشريعة بين التاريخ والقانون الوضعى، مجلة كلمة حق، العدد السابع، المحرم ١٤١٣ هـ، أغسطس ١٩٩٢، ص ١٩-٤٣.
- ١٢٤ - الجماعة الإسلامية
- ١٢٥ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٢٦ - الجماعة الإسلامية، مجلة كلمة حق، مصدر سابق.
- ١٢٧ - طارق الزمر، صراعنا مع اليهود، صراع محسوم، جماعة الجهاد الإسلامى، ص ٣، ص ١٧.
- ١٢٨ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالية، مصدر سابق، ص ٣٥.
- ١٢٩ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- وقد ذكر لى هذا العضو أن كل بقعة فيها مسلم بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله هى وطن إسلامى له حرمة وقداسته وواجب المسلم الإخلاص له والجهاد فى سبيله، وعليه فقد خرج المسلمون لا المصريون من أعضاء جماعة الجهاد من مصر ليجاهدوا إلى جانب إخوانهم المسلمين فى أفغانستان إبان الاحتلال السوفيتى وبعد انقضاء مهمتهم وتحرير أفغانستان وتعذر العودة إلى مصر بسبب الملاحقات الأمنية فإن بعضهم قد اتجه إلى البوسنة والهرسك ليقاتل إلى جانب المسلمين هناك والبعض الآخر اتجه إلى الفلبين فى الجنوب الشرقى لآسيا ليدعم نضال المسلمين هناك، وقد نجحوا بالفعل فى إحراز نجاحات فى ضوء خبرتهم النضالية فى أفغانستان كان من شأنها تعديل مسار ونتائج الصراع بين المسلمين وحكومة الفلبين لصالح المسلمين هناك.
- صالح سرية، رسالة الإيمان، م.س. ص ٤٨-٤٩.
- ١٣٠ - مجلة كلمة حق، محاكمة النظام السياسى المصرى:
- صالح سرية، رسالة الإيمان، م.س. ص ٤٨-٤٩.
- مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣١ - مقابلة مع عضو قيادى فى جماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، القاهرة سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٢ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق، ص ٤٨-٤٩.
- Saad Ebrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islamic groups op. cit., P.432.
- ١٣٣ - منهج جماعة الجهاد الإسلامى، مصدر سابق.
- ١٣٤ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٥ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٦ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٧ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامى، مصدر سابق.
- (*) سورة البقرة الآية ٢٧٨، ٢٧٩. وانظر أيضاً ٢٧٥-٢٧٦.
- ١٣٨ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٩ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٤٠ - صالح سرية، رسالة الإيمان، م.س. ص ٥٠-٥١.
- ١٤١ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- (*) سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الإسلام، مصدر سابق.
- ١٤٢ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.

- ١٤٣ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣، وانظر أيضاً
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.432.
- ١٤٤ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.432 - 233.
- ١٤٥ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣. وانظر أيضاً:
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.433.
- ١٤٦ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٤٧ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٤٨ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٤٩ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.431 - 232.
- ١٥٠ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٥١ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.44.
- ١٥٢ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٥٣ - شكرى مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
- ١٥٤ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٥٥-١٥٦ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٥٧ - انظر: - محمد سليم العوا، النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين، في محمد سليم العوا (محرراً)، الأقباط والإسلام، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٧، ص ٤١-٤٢.
- ١٥٨ - انظر: نعين عبد المنعم سعد، التيارات الدينية في مصر وقضية الأقليات، ص ٢٤-٢٦.
- هنرى لاووست، أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ترجمة محمد عبد العظيم على، دار الدعوة، الاسكندرية ١٩٧٩، ص ١٨٠-١٩١.
- ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي الصالح، الجزء الأول، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٦١، ص ٢٢-٢٤.
- فهمى هويدى، مواطنون لاذميون. موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٠٦-٢١٢.
- ١٥٩ - انظر: نعين عبد المنعم سعد، التيارات الدينية في مصر وقضية الأقليات، مصدر سابق، ص ١٠-١٢.
- أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، دار الأنصار، ١٩٨٧، ص ٦-٣٥.
- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٠٢-١٠٤.
- ١٦٠ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ٨٨-٩١. وانظر أيضاً:
- محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا، مصدر سابق، ص ١٤٣-١٤٤.
- ١٦١ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ١١٤ وانظر أيضاً:
- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، مصدر سابق ص ٢١٧-٢٢٢.
- محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، مصدر سابق، ص ١٤٣-١٤٤.
- ١٦٢ - صالح سرية، رسالة الإيمان مصدر سابق، ص ٣٥-٣٦.
- ١٦٣ - شكرى مصطفى، الخلافة، مصدر سابق وانظر أيضاً.
- حسن محمد جابر الطريق إلى جماعة المسلمين، مصدر سابق، ص ٣١٠.
- Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.431 - 224.
- ١٦٤ - جليز كييل، النسي والفروع، مصدر سابق، ص ١٥٧-١٦٤.
- ١٦٥ - نص حيثيات الحكم في القضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عليا المعروفة بقضية تنظيم الجهاد، مصدر سابق.
- ١٦٦ - نعين عبد المنعم سعد، التيارات الدينية في مصر وقضية الأقليات، مصدر سابق، ص ٢٣-٢٦ وانظر أيضاً:
- جريدة الأهرام في يوم ٢٨/٤/١٩٨٤.
- جريدة الأخبار في يوم ٢/٥/١٩٨٤.
- Nadia Ramiss Farah, *Religious Strife in Egypt, Op. Cit.*, pp. 45- 46. - ١٦٧

خاتمة

في مطلع الكتاب أشرنا إلى أن صعود الحركات الأصولية الدينية السياسية واحتلالها صدارة المشهد التاريخي المعاصر بوصفها بديلاً عن الأيديولوجيات والحركات العلمانية القومية والليبرالية والاشتراكية، يعد ظاهرة كوكبية شملت أرجاء المعمورة كلها على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين. والظاهرة في مجملها تنسم بالعمومية والخصوصية في آن واحد، فهي لا تخص ديناً بعينه، ولا تقتصر على مجتمع دون غيره. وإنما نحن - وكما ذكرت قبلاً - بصدد ظاهرة كوكبية زادت حدتها في السنوات الأخيرة، إلا أنها ليست ظاهرة آنية، بل ظاهرة تاريخية شائعة يتكرر حدوثها عبر الأديان والمجتمعات الإنسانية في تاريخها الطويل، وإن اختلفت أسبابها، وتباينت مظاهرها وتجلياتها وآثارها تبعاً لاختلاف درجة تطور المجتمعات وتباين أنظمتها الاجتماعية الاقتصادية، ووفقاً لتشكيل الدين ذاته داخل كل ثقافة على حدة.

ومن الممكن اعتماداً على رصد مظاهر وتجليات الحركات الأصولية الدينية المعاصرة فكراً وممارسة، من خلال ما قدمته من مصادر مكتوبة تحمل تصوراتها ومشروعاتها لإعادة صياغة العالم، وما أقدمت عليه من ممارسات مؤكدة، أقول من الممكن اعتماداً على هذا الرصد، أن تقدم تصوراً يكشف عن الوحدة الكامنة التي تجمع بين الحركات الأصولية الدينية المعاصرة بالرغم من تعددها وتنوعها الظاهر، وهي الوحدة التي تتبدى لنا إجمالاً في اعتماد هذه الحركات للنصوص الدينية وسلطة الاسلاف بكونها مصدراً لالهامها الأول في صياغة مشروعاتها بغية إعادة بناء العالم وتنظيمه. ولكننا سنجد أن هذه المشروعات الأصولية لإعادة صياغة مشروعاتها العالم، بالرغم من وحدة أصولها وجذورها، تفترق وتباين فيما بينها لتصل إلى حد الإقصاء والتناحر، فهي تحمل في طياتها صراعات لا هوادة فيها، لا تقبل تسوية ولا توافق على حلول وسيطة، ولا ترتضى التعايش على أساس قبول الاختلاف والتصالح معه. وإنما اجتثاث الاختلاف وإعلان حروب الإبادة اللاهوتية المقدسة بين أتباع الحركات الأصولية الدينية السياسية المتباينة، وهي حروب أهدافها دنيوية أرضية بالأساس، ويديرها البشر باسم الآلهة والأديان، إن المهمة الأساسية المطروحة في هذه الخاتمة هي تأويل تنوع وصراع ووحدة الحركات الأصولية الدينية السياسية، وبصفة خاصة المسيحية والإسلامية، وهذا التأويل يأتي متسماً لما أسلفنا في فصول البحث.

أولاً: أتضح من تحليلنا للحركات الأصولية الدينية السياسية - على اختلافها - أن الأساس في هذه الحركات هو دعوتها إلى معالجة القضايا المعاصرة، الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية...، عبر سفر تراجعى نكوصى فى التاريخ من خلال الدعوة للعودة، بحسب ادعاء هذه الحركات، إلى الماضى وإلى أصول الإيمان والاعتقاد وتتبع خطوات أسلافنا العدول ومحاكتهم فيما خلفوه لنا من تراث، بغرض تنظيم حياتنا بتعدد أوجهها ومستوياتها وفقاً لهذه الأصول ولتفسيراتها الحرفية، وما جاء فى المدونات التى انحدرت إلينا من الأسلاف حتى يكون لنا ما كان لهم من مجد ورخاء وبأس وسلطان.

ولكن، بما أنه ليس فى وسعنا أن نعود إلى الماضى، وبما أن الدعوة للعودة عبر الزمان هى بالطبع دعوة مستحيلة، بل مثيرة للسخرية أحياناً، هذا بالطبع مالم نجتزئ الذكريات، أو نقرأ فى كتب التاريخ، أو ما لم نركب آلة الزمان الأسطورية العجيبة، فإن هذه الدعوة للعودة لا تعدو أن تكون محض وهم. لذلك يجب أن نبحث عن المصالح الكامنة وراء دعاوى العودة ليس فى مجال الدين، وإنما فى مجمل الشروط المادية الموضوعية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، التى تفجرت فى سياقها هذه الدعاوى، وأيضاً الكشف عن القوى الاجتماعية والسياسية التى تعبر عن مصالحها من خلالها.

الحركات الأصولية الدينية، على نحو ما تبين لنا فى فصول البحث (*)، وعلى نحو بينته دراسات أخرى، تتخلق فى أرحام الأزمات الهيكلية لمجتمعاتها، وتولد، وتنمو مع تفاقم هذه الأزمات وازدياد حدة آثارها السمواكبة لها والناجمة عنها، كما تكون فى الوقت ذاته عرضاً دالاً على الأزمة. وتكاد هذه العلاقة بين الأزمة وآثارها من ناحية، والاستجابة الأصولية من ناحية أخرى، أن نأخذ غطاءً عاماً دورياً دائماً للتكرار والحدوث. ونحن ندلل على هذا الارتباط العالى بالإشارة إلى السياق البنائى العام لتصاعد المد الأصولى المسيحى فى المجتمعات الغربية والمجتمع الأمريكى على وجه الخصوص، وتصاعد المد الأصولى المسيحى فى المجتمعات العربية والمجتمع الأمريكى على وجه الخصوص، وتصاعد المد الأصولى الإسلامى فى المجتمعات العربية والمجتمع المصرى بصفة خاصة، وتصاعد المد الأصولى الإسلامى فى المجتمعات العربية والمجتمع المصرى بصفة خاصة فى عقدي الثلاثينات والأربعينات ثم فى عقدي السبعينات والثمانينات من القرن الحالى.

فعالم الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن هو زمن الكساد العالمى الأعظم (١٩٢٩-١٩٣٤)، والأزمة الشاملة فى صلب النموذج الرأسمالى للنمو بتشكيلاته المركزية والطرفية معاً. وهو زمن التوتر الدولى بسبب بزوغ الفاشية والنازية، ثم تفجر الحرب العالمية الثانية وما اكب ذلك كله ونجم عنه من بطالة وركود وتضخم واتساع لنطاق السخط والاحباط الاجتماعى والنفسى^(١). ذلك الزمن هو زمن ميلاد اليمينين الراديكالى أحد أهم التعبيرات السياسية للأصولية المسيحية السياسية فى الغرب، والمجتمع الأمريكى على أمتداد الثلاثينيات، وهو أيضاً زمن ميلاد جماعة الإخوان المسلمين

(١٩٢٩) في مصر وتناميها لتشكّل فيما بعد التيار الرئيسى للحركات الأصولية الإسلامية السياسية المعاصرة بتياراتها وتنظيماتها كافة، وهو أيضاً زمن ولادة حزب الكتائب المسيحى اللبناني (١٩٣٦) فى العالم العربى (*).

وعالم الربع الأخير من القرن العشرين، هو أيضاً عالم الأزمة النبوية العميقة التى تضرب بشدة وعنف المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، والتى تجلّ تعبیراتها فى انخفاض معدلات النمو الاقتصادى وزيادة البطالة بنسب متفاوتة، وارتفاع لمعدلات الجريمة بأنواعها وادمان المخدرات وانتشارها، وتفجر الصراعات الأثنية والطائفية، هذا فضلاً عن تضاؤل الأمل فى البديل الاشتراكى بعد النهايات المأساوية للنظم الشيوعية. ولقد ولدت التناقضات التى حفلت بها المجتمعات الرأسمالية إحساساً بالعجز واليأس، والضياع والاعتراّب، كما خلقت لدى قطاعات واسعة من السكان حالة من الاكتئاب الجماعى دفعها للبحث عن مبررات روحية لوجودها، ووجدت فى الدين والمنظمات الدينية الملجأ والملاذ^(٢)، وفى المجتمع الأمريكى، وفى ظل هذه الظروف، تقدمت أكثر قوى اليمين الأمريكى تطرفاً من المحافظين الجدد والمحافظين الدينيين، والتى عرفت باليمين الأمريكى الجديد، لتطرح لنفسها بوصفها أكثر للقوى السياسية تأهيلاً لقيادة الأمة الأمريكية وانقاذها من حالة الركود والتفكك التى وصلت إليها منذ نهاية السبعينيات من القرن الحالى. وبقيادة ريجان اقتحموا البيت الأبيض فى عام ١٩٨٠ معلنين بداية تأسيس جمهورية محافظة تسعى لإحياء القيم والتقاليد الموروثة، وتروج لاختياراتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بدعوى مسيحية وتفسيرات مغرضة لآيات الكتاب المقدس^(٣).

وعالم العرب فى السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن، هو زمن الانتقال والتحول لإعادة إدماج المنطقة العربية من جديد فى النظام الرأسمالى العالمى بعد انحسار حركة التحرر الوطنى والاجتماعى العربية. وهو أيضاً زمن الانفتاح الاقتصادى المعم لعالم العرب بأسرهم، وما نتج عنه وحفل به من تناقضات صارخة واستقطاب حاد فى توزيع الثروة وتدهور المستويات المعيشية للطبقات الدنيا والشرائح الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى بفعل اختلال عمليات توزيع الدخل والثروة، وارتفاع معدلات التضخم، وشيوع الفساد الرسمى، ومظاهر التحلل التى روجت لها رأسمالية الانتفاخ الطفيلية، وغياب المشاركة السياسية، وتزايد حدة القمع والقهر، واتساع دوائر التهميش الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لقطاعات واسعة من السكان، ولقد ولدت هذه التحولات والآثار المواكبة لها والمرتبة عليها، شعوراً بالاحباط واليأس والانسحاق لدى الأجيال الجديدة من هذه التكوينات الطبقية، وتضعفت لديها مشاعر الانتماء لنظم لا

تفى حتى باحتياجاتها الأساسية، وتضاعف إحساسها بالاغتراب بسبب ضآلة وسائلهم المعيشية في مقابل الصور الصارخة للفساد والتحلل والبذخ والمظاهر الاستهلاكية الترفية التي تصل إلى حد الاستفزاز وتعميق مشاعر الحرمان واستحالت الحياة برمتها من حولهم إلى جحيم^(٤).

وقامت وسائل الاعلام المسموعة والمرئية والجرائد والمجلات وإعلانات الشوارع بدور أساسي في الكشف، وبدون قصد منها، عن الصور الصارخة للتمايز والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي وهو ل يكن متحققاً بذات الكثافة من قبل في الثلاثينيات والأربعينيات، إذ تعرض هذه الوسائل صوراً متنوعة وبكثافة عالية لأنماط الأنفاق البذخي ومظاهر الترف الاستهلاكي المخلّي والمستورد التي تعجز عن امتلاكها ومجاراتها الطبقات الدنيا والمتوسطة، مما يعمق لديهم مشاعر الحرمان واليأس والاغتراب والانسحاق. كما أن هذه الوسائل عبر موادها الإعلامية والاعلانية تعرض لنماذج سلوكية وثقافية غريبة ومبتذلة أحياناً تشير نقمة واشمئزاز الأجيال السابقة والمتعلمة من هذه القطاعات الطبقيّة فضلاً عن أنها تمثل غواية دافعة للانحراف، تجذ تعبيريها العكسي في ردة دينية طهورية جادة، وبقدر ما كان الانكشاف الذي أتاحتها وسائل الاعلام واضحاً وواسعاً، بقدر ما كان الإحساس بالقفز والحرمان كبيراً وكان رد الفعل أكثر عنفاً وضراوة. فهذه القطاعات الاجتماعية صارت هي المادة البشرية الخام الثابتة الخام القابلة للتعبئة والتعاطف والتأييد والتجنيد والعمل المباشر للحركات الأصولية الإسلامية السياسية بتياراتها وتنظيماتها.

كان من شأن الأتداء إلى الجماعات الإسلامية أن يسمح للغالبية من المنتمين إليها بتخطي وضعية الاغتراب والانسحاق، ويمنحهم قدراً من الانتماء والاستعلاء ويعرضهم ما استشعروه من مهانة وضآلة، ويدفعهم إلى تغيير واقع المجتمع الجاهلي الكافر ومعاييره الحاكمة والأئمة بالعودة إلى أصول الإيمان الصحيح الاعتقاد فيكونون أقرب إلى الله من كل الجاهليين واحب إلى الله من أهليهم الكفرة، وتصبح مهمتهم المقدسة هي هدايتهم إلى الطريق القويم، ولقد حقق الانتماء للجماعات الإسلامية نوعاً من الاستبدال، استبدال الانتماء إلى جماعة ومعتقد بالاغتراب، واستبدال العلم الديني الصحيح والإيمان بالانسحاق والمهانة، واستبدال الدور الذي يجده وينهض به داخل الجماعة ومن خلالها بالتهميش، وهو دور القيم والإمام والمصلح والأخ المسلم الذي يصلح ما يراه من منكرات ويندفع للتغيير، ليس بالقلب فحسب كما يفعل ضعاف الإيمان، وإنما باليد والسلاح، ودون انتظار لأذن من الحكام، فحكمانا لا ولاية لهم علينا، إذا سقطت ولايتهم شرعاً بتخليهم عن الله وبإهمالهم لمصالح المسلمين.

إن ما ينكشف لنا من رصد الحركات الأصولية الدينية، فكراً وممارسة، أننا بصدد

موقف اجتماعي وسياسي مصحوب بحالة مكشوفة من التعبئة السياسية والفكرية باسم الدين، كما أننا نواجه حركات اجتماعية سياسية ذات شكل ديني، لها جذورها الاجتماعية الضاربة في أعماق تناقضات مجتمعاتها وصراعاتها وهي بدورها تحدد تداعياتها السياسية، وهذه الحركات تطرح بدائلها ومشروعاتها والبدايل طابعاً دينياً يضاف عليها القداسة والمشروعية بدعوتها لإعادة بناء المجتمع استناداً إلى ما أقرته مبادئ الأديان وتعاليمها، بحيث يصبح الدين هو الإطار والشكل الأيديولوجي الذي تتسلح به في صراعاتها السياسية والاجتماعية وتطمح هذه الحركات، كغيرها من القوى الاجتماعية المتصارعة، في الاستيلاء على سلطة الدولة أو حتى ممارسة الضغوط عليها، لإحداث تحول جذري للمجتمع بتشغيل مشروعاتها وبالتجسيد الواقعي لبدايلها، وفي هذا السياق تجابه الأديان جميعها، على تباينها ووضعيتها مؤسستها، جدلية الاستغلال والتوظيف المتناقض في الصراع السياسي والاجتماعي، فنقوم كآليات للضبط والقمع والسيطرة، كما تكون أداة للمصالحة مع الواقع وقبوله على ما هو عليه، كما تكون أيضاً آليات للتحرير والتمرد وإعلان الثورة للقلب الواقع وتغييره.

ثانياً - أتضح من فحص الأيديولوجيات التي تحملها الحركات الأصولية الدينية السياسية وتروج لها، عن أنها تتمحور حول مبادئ أساسيين هما الحاكمية والجاهلية.

فكل حركة أصولية تزعم أن دينها الخاص يتفرد من بين الأديان الأخرى بكونه ديناً ودنيا عقيدة وشريعة حاكمة، ديناً ودولة تقوم على سلطان الله، ومن الممكن تعقب هذا الزعم لدى كل الحركات الأصولية الدينية السياسية على تنوعها واختلافها، بل إن هذا الادعاء يشيع بدرجة كبيرة بين أتباع الأديان جميعها، وليس حكراً على أتباع دين معين غيرهم، حتى ولو لم ينخرط الاتباع في سياق حركات أصولية دينية منظمة، فكل الأديان تذهب عبر معتنقيها ومفسريها أنها مشرعة للقوانين التي تفسر بشكل شامل الحياة الشخصية والعامة للاتباع المؤمنين، وأن لها رأياً في كل الأحداث الجارية، وفي التوجهات السياسية والاجتماعية لأتباعها، وأنها تمتلك صلاحية تحليل أو تحريم تصرفاتهم الاجتماعية وأمر معاشهم.

يذهب الأصوليون الإسلاميون إلى أن الإسلام في ذاته رافض للعلمانية بوصفها معتقداً وأسلوباً للحياة. فالعلمانية تعني النظر في أمور البشر من خلال ما هو نسبي وإنساني وليس من خلال ما هو إلهي ومطلق، وذلك إلى حد اخراج الحياة الإنسانية وأغراضها وسبل ممارستها من دائرة العناية الإلهية ليسود تصور للعالم خالٍ من كل ما هو مجاوز للطبيعة ومقدس، وفقدان الأفكار والممارسات الدينية أهميتها وفاعليتها على المستوى الشامل للحياة الاجتماعية إلى حد انفصال الدين عن النظم الخاصة بالدولة

والمجتمع، وانحساره وانسحابه إلى العالم الخاص، فلا يكون له من سلطان إلا على تابعيه كأفراد فحسب وليس له من سلطان على أى قسم آخر في الدولة والمجتمع. والاسلام فى رأى الاصوليين الحركيين على الضد من العلمانية، إذ هم يرون أن الإسلام ينفرد وحده من بين الأديان الأخرى، بل يختلط جوهرياً عنها، فى أنه لا يفصل بين العقيدة وتنظيم حياة المجتمع فى السياسة والاجتماع والاقتصاد(*) .

لقد ارتأى قطب، المنظر المعتمد للأصولية الإسلامية المعاصرة، فى كتابه «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» (٥)، أن الإسلام ظهر فى مجتمع بدائى، فكان عليه أن يعيد بنائه المادى والأخلاقى على السواء، وبالتالي ينظم الحياة الاجتماعية، وفى الوقت ذاته يصنع ضمائى البشر ويصوغها على نحو معين. ومن ثم فالإسلام، فى رأى، لا يعرف الفصل بين الدين والدنيا، وكرر قطب، وبشكل قطعى فى صفحات عديدة فى كتابه المذكور وغيره من كتبه الأخرى- أن الإسلام وحده عقيدة وشرعية، فى حين أن المسيحية- كما ادعى- دين فردى لا يهتم بالأمر الاجتماعى لأنها ظهرت فى مجتمع متحضر ومنظم هو مجتمع الامبراطورية الرومانية، وبالتالي تركت المسيحية مشاكل الدولة للدولة، واقتصرت على الإصلاح الروحى.

ولكن. هل هذا الطابع يتفرد به الإسلام وحده كما ادعى قطب ومعه كل الأصوليين الإسلاميين المعاصرين؟

إننا إذا جاز لنا أن نحكم على جوهر الإسلام بما حدث فى الواقع التاريخى بكونه ديناً ودولة، فمن حقنا أن نحكم على المسيحية، جريباً على هذا القياس القطبى، بأنها دين ودولة أيضاً. فالمجتمعات الأوروبية فى العصور الوسطى كانت هى الأخرى تعد نفسها مجتمعات مسيحية لم تعرف مفهوم العلمانية، ولم تتصور الفصل بين عقيدتها الدينية ونظم حياتها الاجتماعية، بل كانت تقوم على وحدة مبدأى الدين والدنيا وذلك على غرار ما كان حادثاً فى المجتمعات الإسلامية، إذا يبدو- كما لاحظ سمير أمين (٦)- أن سيادة الأيديولوجيات ذات الطابع الدينى سمة تنسحب على كل المجتمعات السابقة على الرأسمالية لقد قامت الامبراطورية الرومانية منذ منتصف القرن الرابع الميلادى على أساس دينى، وسلوك أوروبا كانوا يستمدون سلطانهم الزمنى من الكنيسة على العصور الوسطى، وكانوا يحكمون بالتفويض الممنوح لهم من قبل الله، كما زعموا، كما طبعت المسيحية الحياتين المادية والفكرية آنذاك بطابع دينى متميز، وتركت آثارها على الفكر والحضارة الأوروبية.

يعنى هذا، أن دعوى الحاكمية الإلهية التى تشيع لدى الأصولية الإسلامى، قد عرفت المسيحية أيضاً وتشير هنا إلى ما تذكره كتب التاريخ عما كان يحدث فى أوروبا

العصور الوسطى عندما زعم أصحاب السلطان من رجال السياسة والدين أن كل شيء منصوب عليه في الكتاب المقدس، كل حقائق الحياة وكل ما يحتاجه البشر من قيم وأفكار ونظم ومؤسسات من الألف إلى الياء، موجودة في نصوص الكتاب المقدس، ولذلك كانت أية محاولة لاكتشاف العالم الطبيعي أو لتغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية بعيدة ومتحررة عن سلطان الدين، كانت تضع صاحبها عبر محاكم التفتيش وباسم الدين، تحت طائلة التكفير والتعذيب والقتل، كان الحاكم مباحاً متوجاً من قبل البابا، والبابا مفوض من قبل الله وبالتالي كانت الحاكمة مكفولة في المسيحية على أتم وجه (*) .

وهذه المزاعم وما زالت تردّها الأصولية المسيحية السياسية المعاصرة، فهي تذهب إلى أن المسيحية السياسية المعاصرة، فهي تذهب إلى أن المسيحية مشروع اجتماعي يقوم على وحدة مبدأي الدين والدنيا، وأن الدولة واجتمع يقعان تحت سلطان الله، ولا يمكن بحال فصل الله عن الحكومة، وكان ريجان، الرئيس الأسبق للولايات المتحدة خلال حملته الانتخابية عام ١٩٨٠ لفترة رئاسته الأولى برفع الـ «نتب تلك قدس بيده معلناً لناخبيه أن بين دفتي هذا الكتاب حلولاً لكافة مشكلات العصر» (٦) . كما أن حركة الغالبية الأخلاقية *More; Magoirty*، المعبرة عن الأصولية المسيحية السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ السبعينيات، كانت تلمح في دعوتها على العودة إلى الأصول الدينية والتقاليد والمعايير الأخلاقية للأسلاف، كما حددت الحركة لنفسها مهمة تأسيس سلطة جمهورية محافظة *Conservative* بالدعوة إلى القيم التقليدية المحافظة وبعث الالتزام الديني، يقول القس جيرى فلور *J. Falwell* . مؤسس حركة الغالبية الأخلاقية مخاطباً الأمريكيين في مطلع الثمانينات: «لقد جاء الوقت الذي لا بد أن يتكاتف فيه الأمريكيون الأخلاقيون ويقفون صفّاً واحداً، ويبدلون كل جهدهم لكشف وتنحية تلك الأقلية الملحدة التي تضم أفراداً خونة أتاحت لهم فرصة صياغة السياسة الأمريكية، لقد حان الوقت الذي ينبغي أن تدرك فيه هذه الأقلية أنها لم تعد تمثل الغالبية من الأمريكيين التي أصبحت من القوة بحيث لن تسمح بعد الآن لهذه الأقلية أن تدمر الأمة بما تحمله من فلسفات الحادية ليبرالية» (٧) .

وفي رسالته إلى ريجان وقت أن كان رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية - يقول ريتشارد فيجورى *R. A. Vigurie* أحد رواد الحركة الأصولية المسيحية السياسية الأمريكية: «إن أمريكا في حاجة اليوم إلى بعث الالتزام الديني، وأنا أحتلت على استثمار مهارتك العظمية لحفز البشر ودفعهم إلى البحث عن حلول لمشكلاتهم الشخصية والقومية عند الله، وهي مهمة تقتضى تظهير وطن الأجداد العظام من أعداء التفوق

الأمريكي المطلق في العالم، والذين أصبحوا أسرى الليبرالية والاحاد والعلمانيا والجماعات الضالة المناهضة لحروب امريكا ضد الأشرار في كل مكان،^(٨)

أما دعوى الجاهلية التي تشيع في ايديولوجيا الحركات الأصولية الدينية السياسية على تعددها وتباينها، فيتم التعبير عنها من خلال رفض منظومة الحداثة اجمالاً، إذ ترى هذه الحركات في الحداثة نوعاً من المرض الشاذ المدمر، والانحراف عن الطريق السوي والانقسام النكد بين حياة البشر ومنهج الله، فالحداثة تتأسس على النسبية والزمنيا والتحول الدائم والمستمر وقراءة الواقع والتساؤل والشك، وقبل كل ذلك، انعتاق العقل الإنساني من سلطة الإيمان الديني وسلطة السلف، فلا يكون له من سلطان إلا سلطانه هو والأصولية ترى أن هذا الانعتاق هو العلة الأولى لكافة الشرور والآثام التي تعصف بحياة البشر الآن.

إن التحديد الدقيق للحداثة يتلخص في قضايا محورية. الأولى هي التنوير وشعاره أن لا سلطان على العقل إلا العقل ذاته، والثانية هي نظريات العقد الاجتماعي التي قررت أن المجتمع الإنساني من صنع البشر أنفسهم، الأمر الذي تسقط معه كل دعاوى التفويض الإلهي في الحكم والخلافة. والقضية الثالثة هي الثورة العلمية والتكنولوجية التي كان من أثارها إحداث تغييرات جوهرية في علاقة الإنسان بالكون. وجملة هذه القضايا يمكن التعبير عنها بلفظة مكثفة جامعة هي العلمانية بالمعنى الذي طرح في ثنايا البحث وفي هذه الخاتمة، ونؤكد هنا ثانية على أهم سمة تميزها، وهي التفكير في أمور البشر ومعالجتها من خلال ما هو إنساني ونسبي وليس من خلال ما هو إلهي ومطلق، وتفضي العلمانية - بهذا المعنى - إلى التعددية وإلى رؤية البشر لقيم متنوعة ومتعددة. ولذلك تعلن الأصوليات الدينية أنها ضد العقلانية، وضد النظريات العلمية، وضد التنوير وضد التعددية.

تقف الأصولية في مواجهة العقلانية كنمط للتفكير وكأسلوب حياة، وذلك برفضها إعمال العقل في النص الديني واستبعاد أي تأويل تاريخي للنصوص الدينية، والاكتفاء بالتفسير الحرفي للنصوص. والنصوص الدينية التي عرف الأصولية مرجع أساسي وسند مطلق نهائي يحتوى كل الحقائق الخالدة والحية والصالحة لكل زمان ومكان، وهي مكتفية ذاتياً وتحوى إجابات على كل الأسئلة الحاضرة والمستقبلية. لذلك يجب التمسك بها، والإصرار عليها، والسعي إلى تطبيقها على الواقع الراهن بشكل شامل بغض النظر عن المستجدات والضرورات الحادثة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة... فالواقع الراهن تم تطويره وإخضاعه للمرجعية العليا أو للنصوص الدينية وأي انحراف عن هذه النصوص مفروض لأنها مصاغة صياغة مطلقة وصادقة في آيات ثابتة،

ليست إلا تعبيراً عن إرادة الله ومشيتته الحاصل أن النصوص تصبح في نهاية الأمر، المعيار والحكم لكل سلوك البشر في مختلف دورب الحياة ومجالاتها المتنوعة. وهي رؤية تامة مغلقة لا شيء خارجها، ولا يند عنها موقف أو حكم أو قيمة، كان شكرى مصطفى أمير جماعة المسلمين- يقول كما بدأ الإسلام يعود فلا اجماع ولا قياس ولا مصالح مرسله ولا رأى جماعى، فهذه كلها فى رأيه أصنام وأوثان. فقط النص الدينى يتحماه وكماله. وكل انحراف عن هذه الرؤية التامة مرفوض، وهذا الرفض يصل إلى حد إقصاء الرافضين وتكفيرهم وإقامة الدعاوى القضائية للتفريق بينهم وبين زوجاتهم، وفى النهاية حل دمهم وقتلهم بدعوى ردتهم.

والأصولية ضد التنوير لأنه فى تطوره أوجد الفصام بين التصورات الإلهية ونظام حياة البشر. ولذلك فليس غريباً أن الأصولية المسيحية السياسية تأسست على رفض التنوير الذى تسبب فى انتهاك حرمة المقدسات وجاء ببدائل إنسانية مباينة لما كانت تطرحه الأديان، وهى بدائل فكرية عقلانية فى حدها الأدنى، وليبرالية واشتراكية فى حدها الأقصى^(٩). وفى العالم العربى تهتم الجماعات الأصولية الإسلامية المنورين والمبدعين العرب بالإلحاد والكفر، وقبلهم وصف سيد قطب التنوير بالفصام والنكد^(١٠)، وهذا الهجوم الأصولى على التنوير مردود إلى أن التنوير كان كاشفاً لوهم الاعتقاد فى امتلاك الحقيقة المطلقة والذى يشكل محور كل معتقد أصولى دينى.

وتأخذ الأصولية، أيضاً، موقفاً مضاداً من التأثيرات العملية فهى ترفض تقدم علوم الطبيعة والبيولوجيا والهندسة الوراثية... لأن تقدم هذه العلوم يهدد، فى رأيها، قصص الخلق الواردة فى الكتب والأسفار المقدسة إلى حد تقرير بطلان هذه القصص^(*). لذلك تعتبر الأصولية هذه العلوم علوماً باطلة لأنها تشكك فى قصة الخلق الإلهى إجمالاً.

والأصولية على الضد من التعددية، فهى لا تتصالح بأية درجة مع الاختلاف، فالاختلاف فى عرفها شر لابد من اجتثاثه بشتى الصور وبأى ثمن. وهى تأمل فى إجبار جميع البشر على الأذعان لتصور واحد مطلق هو تصورهما هى، ونظام للطاعة لا يقبل الجدل والنقد باعتبارهما موسومين باحتمالات الخطيئة والقصور، بل الإلحاد والكفر أحياناً. ويتأسس على نفى التعددية وتجرى الديمقراطية ورفضها كفسلفة ومنهج بشرى فى الحكم إلى حد اعتبارها نظاماً كفرياً. لذلك يخلو مشروع المجتمع الأصولى الدينى من أية مؤسسات أو تنظيمات مستقلة ذاتياً عن الدولة الدينية الأصولية من جهة، والمجتمع المدنى من جهة أخرى، فالمشروع الأصول لا يعترف بأى استقلالية ذاتية لأفراد المجتمع المدنى حيال الدولة.

ثالثاً: لننظر الآن إلى ما يمكن أن تؤدى إليه مثل هذه التصورات فى الممارسة وحال

الالتزام بها فى التطبيق العملى .

أنضح لنا أن تلك التصورات قد انعكست فى عدد من الممارسات نجملها فيما يلى :

١ - شيوع الدوجماطيقية Dogma بمعنى الجمود العقائدى والانغلاق العقلى .
فالدوجماطيقية أسلوب مغلق للتكفير يتسم بغياب القدرة على تقبل أية معتقدات تختلف عن معتقدات الحركة الأصولية المعنية ، بل ترفض الحركة التسامح مع هذا الاختلاف فكل حركة ، وكل جماعة أصولية دينية تدعى أنها وحدها تمتلك المعرفة الدينية الصحيحة بالاطلاق ، وتعلن احتكارها وترفض حق الاختلاف معها أو نقدها ، وتزعم أنها تمتلك وحدها القيم الرحيدة التى يجرى احتكام كل البشر إليها ، وهى وحدها الفرقة الناجية وغيرها فرض ضالة هالكة ، وهى وحدها المعصومة وغيرها مدان سلفاً . وكل المخالفين لتصوراتها يقعون فى هوة المعصية ويحشرون فى زمرة الكافرين الجاحدين .

وتأويل ذلك مردود إلى أن الدوجما Dogma الأصولية هى دوجما دينية تتأسس على نظرية الاستبعاد . فالمطلق يجب أن يكون واحداً بالضرورة بحكم مطلقيته ، فهو لا يقبل التعدد وإلا زالت عنه صفة المطلقية . يعنى هذا ضرورة إلغاء ونفى وحذف المطلقات المغايرة لأنها فى هذه الحالة تفقد مطلقيتها ، ولذلك فهى فى حالة تعددها تكون فى صراع من أجل الوجود والبقاء للأصلح والأقوى . ومن ثم فإن نظرية الاستبعاد الأصولية تفضى إلى تعصب بلا حدود للمطلق الأصولى أيا كانت هويته ، ويؤدى التعصب بدوره إلى ممارسة العنف والقتل فصراع المطلقات الأصولية يمارسه الإنسان ، وأن شئنا الدقة ، تمارسه الحركات والجماعات الأصولية الدينية السياسية بإسم مطلق وذلك إلى حد نشوب حروب بين أصحاب المطلقات المغايرة ، يزعمون أنها حروب مقدسة ، ويموت فيها البشر اعتقاداً منهم بأنهم فى طريقهم إلى الجنة . يؤدى التعصب أيضاً إلى ارتكاب جرائم قتل للمخالفين والمعارضين والمنشقين بدعوى الانتصار للمطلق أو المعتقد ويتم تبرير هذه الجرائم دينياً .

٢ - يؤدى الالتزام بهذه التصورات إلى الترويج لمزاعم الدور التاريخى الذى اختص به الله الاتباع المؤمنين يهوداً كانوا أو مسيحيين أو مسلمين . . . من دون البشر أجمعين والتذكير بالوعود الإلهية المدونة ، فهم شعب الله المختار ، وهم الأمة ذات الرسالة التاريخية ، وهم خير أمة أخرجت للناس . . . إلى غير ذلك من دعاوى الاصطفاء والعنف وادعاء الوصاية على العالم فى هذا السياق لا يتمايز الافراد بحسب موقعهم الاجتماعى الطبقي ، وإنما بحسب درجة إيمانهم أو عدم إيمانهم وكفرهم . وقد رأينا أن الجماعات الأصولية تستخدم مقياساً عقيدياً وتصنيفاً دينياً للبشر ، مؤمن / كافر ، بدلا من التصنيف الاجتماعى والسياسى كذلك المجتمعات فى عرف الأصولية لا يتمايز بحسب أنظمتها

الاجتماعية الاقتصادية ومستوى تطورها الاجتماعى، وإنما بتطبيقها لشرع الله والتزامها حكمه ومنهجه فنكون بصدد مجتمعات مؤمنة وأخرى جاهلية وكافرة، والصراع فى ضوء هذه التصورات لا يكون بين مقهورين ومن يقهرونهم، ولا يكون بين مستغلين ومن يستغلونهم، كما أنه لن يكون صراعاً حول قضايا العدل والمساواة والحرية والاستقلال الوطنى والتقدمى، وإنما تروج الحركات والجماعات الأصولية إلى أن التاريخ الإنسانى منذ بدايته وحتى اللحظة، هو حرب لم تنته بعد بين الإيمان والكفر، بين حزب الله الذى يضم اتباع الحركة أو الجماعة الأصولية المعنية، وحزب الشيطان الذى يضم كل من ليس فى معسكرهم. ويلزم عن ذلك أيضاً ضرورة إعلان الحرب والجهاد دون ما هذنة أو هراوة على حزب الشيطان وممالك الشرفى العالم.

٣- ممارسة إرادة المفاصلة الجزئية والكلية، على المستوى الشعورى أو على صعيد الحياة بكاملها. والمفاصلة آتية من الاقرار بجاهلية المجتمع والحكم بكفره، مما يلزم عنها الانسحاب أو الهجرة، وثمة وجوه شبه مذهلة بين الجماعات الأصولية اليهودية والمسيحية والإسلامية فى ممارسة المفاصلة بمستوياتها المذكورة إلى حد أننا نجد جماعات أصولية تنتمى إلى الأديان الثلاثة تقرر الانسحاب باتباعها ومريدها من المجتمع الجاهلى لتقيم فى قلبه أو على أطرافه مجتمعها الخاص على أسس دينية يهودية ومسيحية وإسلامية ترسى فيها قواعد حياة اجتماعية مغايرة تلتزم فيها حرفياً بما جاء فى الكتب المقدسة وبطرائق العيش الى كانت للسلف الأوائل، على أمل أن يكثر الاتباع ويشتدون وتصل بهم الجماعة إلى مرحلة الاستقواء ليعودوا فاتحين معبدين المجتمع بأسره لمعتقدهم ومنهجهم فى الحياة (١١).

وثمة جماعات أصولية تمارس المفاصلة الجزئية، تحيا وسط مجتمعاتها الجاهلية وبين أهليهم الكفار، ويمارسون التقية، ولكنهم أحياناً يستغلون كل مناسبة فى سياق ممارسات الحياة اليومية ليقوموا من خلالها ملامح المجتمع البديل الذى يبشرون به، وفى كلتا الحالتين، المفاصلة الكلية والجزئية، نلمح نزوعاً قوياً لتأسيس جيتو دينى أصولى تشيع فيه المظاهرة الواضحة للنكوص والارتداد إلى الماضى لخدمة مقاصد الحركة وأغراضها. إذ نجد الأتباع يستعيرون من الماضى الأسماء والكنيات والألقاب والأزياء والشعارات والعديد من الممارسات والسلوكيات الحياتية التى كانت للأسلاف، وكأنهم، بمسلكهم هذا، أشبه بمن يمثل على مسرح التاريخ المعاش وبلغة قديمة مستعارة، مسرحية جديدة، مستخدمين هذه الأردية التنكرية من ملابس وأسماء وعادات وتقاليده وأفكار، وقد اكتسب كل ذلك بجلال القدم وعبق بقداية الأديان وحكمة الأسلاف وما كان لهم من مجد وبأس وسلطان. وهم فى هذا مهاجرون من زمانهم، مخاصمون لعصرهم، تحسبهم أهل كهف

جدد وقد بعثوا بعد رقاد طويل .

٤ - إن الالتزام بالدوجما الأصولية، وشيوع الدوجماطيقية كاسلوب للتفكير، يلزم عنه شيوع المحرمات الثقافية التي يمتنع الاقتراب منها والبحث فيها، فالمعتقد الأصولي يتسم بالصدق المطلق الأبدى، لا مجال لمناقشة أو البحث عن أدلة تؤكده وتدعمه أو تنفيه، وهو صالح لكل زمان ومكان. والنتيجة المترتبة على ذلك تحجر المعرفة الإنسانية، والوقوف في سبيل تطورها، كما يترتب على قطعية الاعتقاد واتساع دوائر التحليل والتحرير لتشمل مستويات الحياة الإنسانية ومجالاتها كافة، لتصبح كلها ديناً فحسب، كما تشيع معها صكوك الغفران وشهادات التكفير، وتأسيس ما يسمى بشقافة الذاكرة التي تتأسس على الاتباع والنقل وتناهض الإبداع وتعاديهِ وتسعى لوأده بزعم أنه ضلال وثقافة الاتباع التي تروج لها الجماعات الأصولية هي ثقافة موات تحيا على مخلفات من ماتوا وكانت لهم طرائق عيشهم التي كانت تتناسب وعصرهم الذي عاشوه، كما أنها ثقافة ذاكرة من شأنها أن تحيل البشر إلى حفظة نصوص مدونة قد لا تضيء حياتهم، ولا تقدم لهم شيئاً لمواجهة مشكلاتهم المعاصرة. وهذه الثقافة تنطوي أيضاً على نظرة دونية للإنسان، فهو في حاجة دائمة لمن يقوده ويرشده إلى الطريق القويم، ويفرض عليه الوصاية ويكبح جماح نفسه وعقله، من آلهة وأنبياء وخفاء وأسلاف، ومشايخ وأمراء، تكون مهمتهم الأساسية وأد ابداعات البشر وتعطيل قدراتهم وإخماد طاقاتهم بدعوى قصورهم وعجزهم وباسم حاكمية النصوص.

٥ - يشكل ممارسة العنف بدرجاته متفاوتة قاعدة نظرية متكاملة لدى الجماعات الأصولية الدينية السياسية، ويلزم العنف عن دعاوى امتلاك الحقيقة المطلقة والتعصب لها وعدم التسامح أو التصالح بأية درجة مع الاختلاف والرغبة في اجبار الكل على الإذعان لتصور واحد مطلق، ونظام صارم للطاعة لا يقبل الجدل، ويكون الأمر كله فيه بيد الصفوة أو الأمير أو الخليفة أو الزعيم، ويمارس القمع من قبل الجماعات بحسبانه نهياً عن المنكر وإلزام الناس بالشرع، ويمارس العنف على أنه جهاد وحرب مقدسه (*).

وترى الجماعات الأصولية الدينية في مشروعاتها أن دولتهم المقبلة ستكون مهمتها الأساسية وأول واجباتها هو إبادة أعداء الله، ووضع الكفار أمام خيارات اعتناق معتقدتهم أو الارتضاء بمرتبة متدنية داخل المجتمع مقرونة بدفع الجزية، ودولة الأصوليين هي دولة حرب إلى أن يرى العالم بأسره ويتقبل نور عقيدتهم الحققة. وفي رأيهم أن الحكومات التي لا تلتزم بالدوجما الأصولية هي حكومات غير شرعية يجب قتالها أولاً قبل حشد القوى المؤمنة في حرب كونية مقدسة ضد مدن الحرب والكفر، وأول مبادئ هذا الاحتشاد هو قتال العدو القريب وتدمير الأعداء الداخليين. ومن ثم فالجماعات الأصولية الدينية تحمل

إمكانات تطور فاشى جديد يتخذ من الدين ستاراً ليحجب به وجهه الحقيقي، فهي - كما ذكرت قبلاً - لا تتسامح ولا تتصالح مع الاختلاف وتسعى لإجبار المجتمع على الإذعان لتصوراتها وتفرض نظاماً صارماً للطاعة، وتنفي التعددية وتقوم على مبدأ الفرقة الناجية وتتأهب على نحو مستمر ودائم لاستخدام العنف والارهاب والتصفية الجسدية في التعامل مع المخالفين والخصوم والمعارضين لمشروعها، وهذا العنف والارهاب والقتل يتم تبريره بدعاوى عنصرية ودينية زائفة(*) .

هوامش الخاتمة

- ١- راجع:
 - سمير أمين، أزمة الامبريالية أزمة حيوة، ترجمة: صلاح داغر، دار الخدانة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٢.
 - تجدر الإشارة إلى أن ذلك الزمن هو زمن ميلاد تلاميذ المد الفاشي في مصر أيضاً وصعود حزب مصر الفتاة والحسار الفكر الاشتراكي، راجع: عبد العظيم رمضان، الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، م.س، ص ٤٩-٥١.
- ٢- راجع:
 - فؤاد مرسى، الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والآداب، الكويت، مارس ١٩٩٠.
 - مصطفى نور الدين عطية، التحل الدينية في الغرب والسياسة، في: الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٣٠٦-٣١٥.
- ٣- راجع: R. A. Vigurie, The new Right We're Ready to lead Op. Cit.
- فهمى هويدى، أصوليون وأمريكيون، الاهرام ١٩٨٩/١/٢٤.
- لطفى الخولى، الستاليون الجدد وعصابة الكاثيفورنيين، الاهرام ١٩٨٩/٤/١٣.
- مراد وهبة، ريجان والأصولية، فلسفة اليمين الأمريكى الجديد، مصدر سابق، ص ٢٤-٣٥.
- ٤- راجع الفصل الخاص بالتحويلات البنائية في التكوين الاجتماعى المصرى وصعود الأصولية.
- ٥- سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مصدر سابق، ص ٧-١٩.
- ٦- سمير أمين، أزمة المجتمع العربى، مصدر سابق.
- ان الذين يذكرون دوماً قول المسيح: «اعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، في عرض دعوامهم بأن المسيحية دين فحسب ولا شأن لها بالدنيا وتنظيم المجتمع، يغفلون مقدمة النص الذى جاءت في سياقه هذه العبارة، وهذه المقدمة هي أساس المعضلة المطروحة، وأيضاً يغفلون نصوص أخرى في مواضع شتى بالكتاب المقدس توضح أنه ليس في المسيحية فصل ولا تمييز بالمعنى المتداول بين الدين والدنيا، وإنما مشكلة استغلال الدين في السياسة أو متاجرة قيصر بالله. راجع النصوص الواردة بهذا الشأن في الكتاب المقدس «المعهد الجديد»، التى نكتفى بذكر صفحاتها وأرقامها:
 - انجيل متى، الامصحاح الثانى عشر ١٥-٢٢. ص ٤٠-٤١.
 - انجيل مرقس، الامصحاح الثانى عشر ١٣-١٧. ص ٧٨-٧٩.
 - انجيل لوقا، الامصحاح العشرون ٢٠-٢٦ ص ١٣٣-١٣٤. وراجع أيضاً:
 - حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة. بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام والسياسة. بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٥. ص ٦٧-٧١.
 - اسحق عبيد، الامبراطورية الرومانية بين الدين والبربرية مع دراسة في مدينة الله، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٢.
 - اسحق عبيد، عصور الظلام، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٤.
 - رافت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الاجزاء ٤، ٣، ٢. دار المعارف ٨٢، ٨٤، ١٩٨٦.
- ٧- R. A. Vigurie, The New Right, Op. Cit. pp. 126- 135.
- ٨- J. Falwell, Introduction, in R.A. Vigurie The New Right, Op. Cit.
- ٩- R. A. Vigurie, The New Right, Op. Cit. pp. 126- 123.
- وأنظر أيضاً:
 - وفيق حبيب، المسيحية والحرب، مصدر سابق، ص ٣-٤، ص ١٠٨-١١١، ص ٢٠٣-٢١٦.
 - غريس هالسل، النبوة والسياسة، الانجليبيون العسكريون في: الطريق إلى الحرب النووية، ص ٤٥-٤٧، ص ٦٩.
 - ١٠- D. Bell, The Return to the Sacred? The Argument on The Future of Religion, Op. Cit.
 - ١١- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مصدر سابق، ص ٢٣، ص ٢٤-٤٦.

٥) في عام ١٩٨١ حصلت الجماعات الأصولية المسيحية في ولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأميركية على حكم قضائي يحظر ويمنع تدريس أصل الأنواع والاكتفاء بتدريس التطور كحقيقة فقط وليس كنظرية تفسر نشأة الحياة وتطورها بعيداً عن قصة الخلق التي جاءت في الكتاب المقدس؛ وذلك بالنظر إلى أن تدريس أصل الأنواع يعد انتهاكاً وتعدياً على الحقوق الدينية للمسيحيين المؤمنين أيضاً قضية «سكريبس» استاذ علم الحياة الأمريكي الذي قدم للمحاكمة في ولاية تينيسي عام ١٩٢٥ لأنه استهدم في التدريس كتاباً يرجع ويعمل إلى نظرية الأجناس وقدمتها السينما الأمريكية في فيلم سينمائي عرضه التلفزيون المصري منذ ثلاث سنوات. راجع:

- جيل كيبيل، يوم الله الحركات الأصولية المعاصرة في البيانات الثلاث، مصدر سابق، ص ١١٩.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. P.

١٢- راجع:

- سمير نعيم أحمد، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني، مصدر سابق، ص ٣.

Mourad Wahaba, The Cave and The Dogma, in : Mourad W. (ed). Roots of Dogmatism, the Anglo- Egyptian Bookshoop. Cairo 1984, pp. 233- 236.

١٣- راجع في وجوه الشبه هذه ما ذكر جيل كيبيل في كتابه يوم الله أنظر:

- جيل كيبيل، يوم الله...، مصدر سابق.

٥) تعد نظرية «هرمجدان» التي قدمها قادة الأصولية المسيحية الأمريكية في نهاية السبعينيات من القرن الحالي مثلاً صارخاً على توظيف النبؤات التوراتية والإنجيلية في اتجاه يخدم مصالح المجمع الصناعي / العسكري الأمريكي الذي يتعاش على الانفاق العسكري وتسعير سباق التسلح لخوض حروب ضد امبراطورية الشر والاحاد، وكانوا يعتون بها الاتحاد السوفيتي السابق، وغيره من الاشرار الآخرين في العالم، وكانوا يعتون بها حركات التحرر الوطني والاجتماعي في العالم الثالث. وفي حرب الخليج الاخيرة (١٩٩١) قدم قادة الأصولية المسيحية السياسية الأمريكية مبررات دينية لخوض أمريكا الحرب ضد العراق وتدميره وطناً وشعباً، وحاولوا اضعاف طابع ديني علي الحرب بتفسيرها في سياق النبؤات الواردة في الكتاب المقدس، فسقوط بابل هو احدى مراحل النهاية التي تقرتنا من «هرمجدان» يعود بعدها المسيح ليحكم العالم. أنظر بشأن هذه النظرية الاسطورية:

- غريس هالسل، النبؤة والسياسة، مصدر سابق، ص ١٣-١٤، ٢٣-٢٤، ٣٦، ٤٥-٤٧.

- رفيق حبيب، المسيحية والحرب، ص ١٠٨-١١١، ٢٠٣-٢١٦.

- شكوى عاذر، الأصولية الصهيونية المسيحية في أمريكا، جريدة الشعب ٢٦ / ٢ / ١٩٩١.

٥) في مصر كانت البندقية التي استخدمت في قتل الرئيس السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١ محفوراً عليها عبارة «باسم الله المنتقم». وجرائم القتل الأخرى التي ارتكبتها الجماعات الإسلامية كان يتم تبريرها دينياً إلى حد أن أعضاء الجماعة بعد ارتكابهم فعل القتل والقبض عليهم يصرحون بأنهم فعلوا ذلك بوازع ديني، والبعض يذكر بأنه قام بصلاة استخارة لله حول فعل الاغتيال وقتل الخصوم السياسيين والعقائديين. ويذكر عبد العظيم رمضان أنه خلال التحقيقات التي تمت مع الاخوان المسلمين في أعقاب حادث المنشية بالإسكندرية والمحاولة الفاشلة لاغتيال الرئيس عبد الناصر عام ١٩٥٤، ذكرت العناصر المنذفة لعملية الاغتيال قيامهم بصلاة استخارة لله لقتل عبد الناصر، وهو عين ما ذكره قتلة السادات وفرج فودة ورفعت المحجوب وغيرهم. راجع:

- عبد العظيم رمضان، الاخوان المسلمون والتنظيم السري، مكتبة مديولي، القاهرة ١٩٨٢. ص ٢٢٨-٢٨٩.

الفهرس

د . رفعت السعيد

* هذا الكتاب

* مقدمة *

٣ الإنبعث المعاصر للحركات السياسية الدينية .

* الفصل الأول *

١٣ الإصلاح الإسلامي وإنبعث الحركات الإسلامية المعاصرة في العالم العربي .
١٥ أولاً :- الإصلاح الإسلامي والتحول من التجديد إلى الأصولية .
٢٥ ثانياً :- مضمون الإصلاح الديني : التوفيق والعودة إلى الأصول .
٢٩ ثالثاً :- المظاهر العامة للعودة للأصول ودعاوي الأسلمة في العالم العربي .
٣٧ رابعاً :- نحو توليد ملزق الإصلاح الديني في العالم العربي .
٤١ هوامش الفصل الثاني .

* الفصل الثاني *

٤٧ أليات تحريف الصراع الإجتماعي وصعود الأصولية الإسلامية في مصر .
٥١ أولاً :- إنقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ وصياغة تحالف جديد للحكم .
٦١ ثانياً :- الإنفتاح الإقتصادي وإعادة أدماج مصر في النظام الرأسمالي العالمي .
٧١ ثالثاً :- إتفاقيات كامب ديفيد وتفجر الصراع بين التحالف الحاكم
٧٩ رابعاً :- حصاد التحولات الأزمة المجتمعية الشاملة وصعود الأصولية الإسلامية .
٨٧ هوامش الفصل الثاني .

* الفصل الثالث *

٩٥ التيارات والجماعات الفاعلة في الحركة الإسلامية المعاصرة في مصر .
٩٨ أولاً :- خريطة القوى الإسلامية السياسية المصرية المعاصرة : التيارات والتنظيمات .
١١٩ ثانياً :- بناء وتنظيم الجماعات الأصولية المسلحة .
١٣٩ هوامش الفصل الثالث .

* الفصل الرابع *

١٤٥ إستراتيجيات التيار الجهادي في تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة في مصر .
١٤٧ أولاً :- الإطار المرجعي والمصادر الفكرية المعتمدة في المشروع .
١٥٤ ثانياً :- إستراتيجيات تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة الإسلامية .
١٧٦ ثالثاً :- المقترضات الضرورية لتشغيل المشروع .
١٧٧ رابعاً :- الملامح العامة للمشروع الجهادي الأصولي .
١٩٦ خامساً :- خاتمة في نقد المشروع وتعيين هويته الإجتماعية .
٢٠٨ هوامش الفصل الرابع .
٢١٥ خاتمة .
٢٢٨ هوامش الخاتمة .

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

رقم الإيداع : ١٣٣٣٦ / ٢٠٠٠

شركة الأمل للطباعة والنشر
(مورافيتلن سابقا)